

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 8

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERANEENS

Cette collection, résultat d'un travail bénévole, est publiée par Paul H. Stahl (L.A.S. - 11, Place Marcelin Berthelot; 75005 Paris). Les volumes ne se vendent pas, ils sont offerts gracieusement, de préférence aux institutions de recherche et d'enseignement. Les ouvrages parus jusqu'à présent sont les suivants:

1) PAUL HENRI STAHL - Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales. Paris, 1979, 258 pp.

2) FRANCOISE SAULNIER - Anoya, un village de montagne crétois. Paris, 1979, 192 pp.

3) DANIELLE MUSSET - Le mariage à Moişeni, Roumanie. Paris, 1981, 210 pp.

4) DANIELE MASSON - Les femmes de Breb (Maramureş, Roumanie). Paris, 1982, 142 pp.

5) ASSIMINA STAVROU - Tissus valaques du Pinde. Paris, 1982, 185 pp.

6) RECUEIL. I. (sous la rédaction de P. H. Stahl)

7) RECUEIL. II. (sous la rédaction de P. H. Stahl)

Les illustrations des couvertures:

Tsiganes montreurs d'ours (Bulgarie, 1978)
Photo Paul H. Stahl

"Koula" - tour habitée à Mrkonjić (Bosnie)
Photo Aleksandar Deroko

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES
ET MEDITERRANEENS

8

LEONARDO PIASERE

M A R E R O M A

Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane.

PARIS, 1985

TABLE DES MATIERES

Introduction

Dans un rapport d'un travail ethnographique "comme il se doit", l'auteur devrait spécifier tout de suite de qui il a l'intention de parler, de quel groupe humain, du territoire où il vit. Il devrait le nommer tout de suite, l'appeler par son nom. Mais il nous est difficile de faire une opération aussi simple dès à présent. Pour dire quel est, ou quels sont, son (ses) nom(s), nous aurons besoin de plusieurs pages et si naturellement, nous aussi avons connu ces personnes et vécu avec elles dans des endroits précis, repérables à partir des coordonnées géographiques, nous devrons d'abord connaître d'où elles sont venues pour pouvoir mieux apprécier la description d'où et comment elles sont aujourd'hui.

Nous parlerons en tout cas des personnes que d'autres appellent "Tsiganes", un terme qu'il nous sera aussi commode d'employer pendant un moment. Pour chercher leurs traces dans la littérature existante, nous avons eu bien peu d'éléments à notre disposition : une zone géographique de provenance, leurs noms de famille et leur dialecte. Aucun d'eux, tout seul, ne nous aurait été utile, mais seule la co-présence de tous ces éléments nous donnait la certitude d'avoir à faire aux mêmes personnes, puisque parfois, seulement deux éléments pouvaient être suffisants, mais d'autres fois non. Lieux de provenance : nous avons connu ceux que pour le moment nous appellerons "nos Tsiganes" en Italie, de 1979 à 1984, nous avons vécu avec une partie surtout dans une ville du Nord-Est (que nous appellerons ici Mande) de 1981 à 1982, mais nous en avons connu beaucoup d'autres dans d'autres villes et nous en avons connu beaucoup dans leurs haltes temporaires à Mande même. Ils disent qu'ils viennent de la Croatie, de la Slovénie et de l'Istrie, mais nous savons qu'en Croatie, en Slovénie et en Istrie, vivent "d'autres Tsiganes" qui ne portent pas les mêmes noms et qui ne parlent pas leur dialecte. Noms de fa-

mille : "nos Tsiganes" ont en général des nome typiques d'origine croate, mais presque tous leurs noms sont portés aussi par "d'autres Tsiganes", soit parce qu'ils les ont pris eux-mêmes en Yougoslavie, soit par le jeu des mariages qûi a mélangé les cartes. De plus, quelques-uns en Italie portent aujourd'hui des noms italiens, alors qu'en Slovénie ils portent de nouveaux autres noms, imposés parfois par les Autorités pour éviter de faciles homonymies. Dialecte : c'est sans aucun doute l'élément le plus utile pour isoler "nos Tsiganes" des autres, mais la plupart du temps, il n'était pas reporté dans les sources. D'autres fois, on avait à faire à la caractéristique typique de chaque dialecte, son manque de limites précises qui le distingue nettement de tous les autres. Nous nous sommes alors servi des linguistes, qui arrivent à trouver les connexions de compétence, mais quand ils s'éloignaient trop de la zone et/ou des noms, nous voyions se dissoudre "nos Tsiganes".

Si nous avions cherché leur ethnonyme, nous l'aurions trouvé dans des cas très sporadiques ; nous avons pressenti que l'on parlait d'eux, même quand ils étaient appelés d'une façon que nous ne retenions pas pertinente, seulement parce que d'autres nouvelles nous étaient fournies. Dans la littérature en langue italienne, ils ont été appelés d'une fois à l'autre :

Tsiganes slaves	Rom
Sinti slovènes	Rom havati
Sinti istriens	Rom krvati
Sinti havati	Roma
Sinti horvati	Hervati i aver Roma
Sinti Arlija	Istriani i aver Roma

Dans la littérature consultée en langue slovène et serbo-croate, ils apparaissent comme :

Cigani na Dolenskem	Gopti
Hrvatsko - Slovenački Cigani	Lički Gopti
Romi na Dolenskem	Liški Gopti
Roma	Lički Sijači

C'était un gros travail que de faire attention à tous ces noms, mais une fois l'allusion saisie, nous avons essayé de nous débrouiller . A part quelques thèses de maîtrises italiennes et quelques articles en slovène et en serbo-croate que nous ne sommes pas arrivés à trouver, nous croyons avoir lu tout ce qui a été écrit sur ce "groupe" des Tsiganes indiqué aussi différemment.

La coutume exigerait aussi que l'on indique en détails les modalités et les difficultés de la recherche sur le terrain, mais nous espérons être excusés si nous ne le faisons pas. Notre expérience précédente parmi les Xoraxané Romá (Piasere, 1980a, 1980b, 1983) nous aida énormément parmi "nos Tsiganes", beaucoup plus fermés et beaucoup moins disponibles que nos hôtes précédents. Déjà à l'époque, nous avions compris que pour ne pas fausser la situation ni les informations, pour que le "terrain" ne devienne pas un laboratoire trop artificiel, nous ne devions pas nous présenter avec stylo et carnet, avec magnétophone et appareil photographique. Ceci apparut d'autant plus évident dans la nouvelle situation où même le fait de sortir négligemment une question était suffisant pour mettre nos hôtes en alèrte. Quelqu'un nous dit un jour : "Un gağo peut vivre vingt ans parmi nous, mais il n'arrivera à rien savoir de mes affaires". C'était une belle perspective ! Quand nous essaierons d'expliquer comment sont considérés les Gağe, on comprendra automatiquement toutes les difficultés que peut rencontrer un chercheur gağo. Et pourtant, nous serions impolis et menteurs si nous ne disions pas que beaucoup nous ont aidé, même si souvent de façon différente et chacun d'après l'idée qu'il s'était faite de nous. Deux vieux époux, par exemple, nous donnèrent l'hospitalité pendant presque tout l'hiver 1982 ; nous mangions ensemble, nous mettions nos deux roulottes l'une à côté de l'autre ; quand ils évitaient d'autres personnes, nous les évitions aussi ; le matin, nous nous lavions dans leurs récipients, avec leur savon ; nous passions les soirées dans leur roulotte, plus grande et plus chaude, à regarder la télévision, à jouer aux cartes ou à bavarder. On vivait en famille, et pourtant on com-

prenait qu'ils n'auraient jamais dit : "nous disons ce mot comme ceci, cet autre comme cela". Ils nous donnaient l'hospitalité, d'autres auraient dû nous donner la maîtrise de leur langue.

Nous essaierons de montrer qu'il est indispensable de connaître la langue de "nos Tsiganes" pour comprendre tant d'autres choses. Il n'est pas indispensable de la parler, mais de la comprendre, oui. La compréhension réciproque n'est pas un problème, car aujourd'hui ils parlent italien et parfois de façon choisie. Avec les Gǎǧe, ils ont toujours tendance à parler dans la langue des Gǎǧe (po gaǧikáne) ; mais entre eux, ils parlent dans la leur (po románe) et ce sont les moments où le chercheur doit comprendre.

Nous maintiendrons l'anonymat de nos hôtes et de tous ceux que nous avons connu ; leurs noms seront changés, de même que les noms des villes où nous avons été avec eux. Nous reporterons leurs vrais noms seulement dans le cas où ils apparaissent dans d'autres publications ; nous indiquerons en tout cas, en général, les zones d'établissement dans le chapitre I.

Pensant au lecteur qui n'est pas au coeur du débat contemporain d'ethnologie tsigane, nous rapporterons d'une fois à l'autre les voix qui nous semblent les plus importantes pour la réflexion et la continuation de la recherche? Par contre, pensant au tsiganologue, nous essaierons parfois de présenter les données de façon à proposer de nouvelles réflexions pour pouvoir arriver à de nouvelles compréhensions, bien conscients que ce qui est nouveau aujourd'hui sera très vieux dans quelques années.

Dans cette monographie, nous avons momentanément abandonné l'approche suivie dans nos derniers travaux (v. Piasere, 1983, 1983, 1984a, 1984b) qui essayait de mettre en lumières les modalités avec lesquelles certains groupes tsiganes peuvent assumer des traits culturels des populations non-tsiganes dans lesquelles ils sont immergés. Ceci ne signifie pas que ce type d'étude ne nous semble plus pertinent. Elle pourra être menée dans une deuxième occasion et conçue comme étant inséparable de la présente étude. Notre intention est de nous limiter ici à décrire comment "nos Tsiganes" voient eux-mêmes et les autres et comment ils vivent parmi

les Gağe, en essayant de distinguer nos interprétations de ce qu'ils affirment et font. Le nôtre est seulement un des nombreux points de vue que les Gağe peuvent avoir sur les Tsiganes : qu'il soit "scientifique", "pseudo-scientifique" ou "populaire" dépend seulement de notre façon de cataloguer les interprétations et les connaissances. La seule chose certaine est qu'il sera différent de celui, ou de ceux, de "nos Tsiganes" et que, comme toutes les choses écrites par les Gağe, il constituera à leurs yeux - si tout va bien - jek dilíno riči, une chose idiote, parce qu'il est bien connu que "nindar Gağe lako zastupinēna sar āme žiyínan, les Gağe ne pourront jamais comprendre notre vie".

De nombreux Gağe nous ont aidé pendant notre recherche ; nous les remercions tous sans la succession de noms d'usage. Un merci tout particulier au Prof. P.-H. Stahl qui nous a toujours motivé et poussé à poursuivre, même quand le manque de moyens nous l'interdisait et qui nous a fait mettre sur le bon chemin pendant nos relations à son séminaire d'Ethnologie de l'Europe du Sud-Est, tant d'aspects dont nous exagérions ou diminuions la valeur. Il est clair d'autre part que la responsabilité de ce que nous dirons sera seulement nôtre. Et un merci tout spécial à vous, Betti, Cristina, Daniela, Francesco et Pinuccia : sans votre aide, ces pages n'auraient jamais été écrites.

Transcription.

Les termes et les phrases dialectales seront écrites avec la graphie proposée par Soravia, dont nous reportons ici la table des "phonèmes du Sinto istrien" (1977:66) :

	labiodentales		labiales			dentales			palatales			vélaires			laryngales
	sourdes	sonores	sourdes	sourdes aspirées	sonores	sourdes	sourdes aspirées	sonores	sourdes	sourdes aspirées	sonores	sourdes	sourdes aspirées	sonores	sourdes
occlusives			p	ph	b	t	th	d			(ǵ)	k	kh	g	
nasales					m			n			(ñ)				
linguales								l							
vibrantes								r							
fricatives	f	v				s		z	š		ž				h
affriquées						ts		(dz)	č	čh	ǧ				
continues		(w)									j				
voyelles											i		u		
											e		o		
												a			

Nous écrirons ļ la linguale palatale (AFI :ʎ), non-indiquée dans le tableau. Ajoutons, avec les mots du linguiste, que "la présence de voyelles longues, même sur le plan distinctif, semble importante (..); en tout cas, des voyelles longues et brèves sont clairement audibles" (1977:67). Ajoutons aussi qu'au niveau morphologique, on fait un grand usage du diminutif, comme le signale aussi Uhlik (1983:470), pour les Lički Gopti et une étude sur son emploi quotidien serait vraiment importante pour comprendre de nombreuses nuances.

A notre connaissance, des travaux théoriques sur l'ensemble dialectal de "nos Tsiganes", ou seulement de transcription ou de traduction, ont été faits par Uhlik (1973,1978,1983) et par Štrukelj (1980) en Yougoslavie ; par Riboldi (s.d.a, s.d.b), Soravia (1977, 1979,1981) et Dick Zatta (1983) en Italie. Un dictionnaire recueilli par Dick Zatta est à présent sous presse.

Rózitse barjóven,
onda zvitónen,
onda mēren.
Čoka híňamo āme.

Joze (de Rom, 1982:21)

Les fleurs poussent,
puis resplendissent,
puis meurent.
Ainsi sommes-nous.

I - MIGRATIONS

I.1 <u>Un peu de couleur</u>

A la fin de l'hiver 1961, l'envoyé spécial de <u>Il Gazzettino</u> de Venise battait les rues au sud de la province de Vicence, à l'affût de nouvelles sur le couronnement annoncé de la reine des Tsiganes. L'écho de l'imposante cérémonie funèbre qui, moins de trois ans auparavant, s'était déroulée dans la proche Lendinara, à la suite de la mort de la célèbre Mimi Rossetto, "reine des Tsiganes d'Europe", est sans aucun doute encore dans l'air. Et peut-être, l'élection en vue pourrait marquer la fin d'une longue lutte pour la succession au trône... Depuis quelques semaines, la voix circule sur l'éminence du couronnement, qui devrait avoir lieu dans l'hippodrome de la petite ville de Lonigo, dans la province de Vicence. Après les renvois des semaines précédentes à début mars, il semble que tout soit prêt. "Ce soir on a appris, en fait, que le chef de la tribu, le yougoslave Stefano Braidich, a demandé au maire (et obtenu) le permis de halte jusqu'à dimanche 12 mars, date fixée pour la cérémonie (...). Toutes les caravanes sont donc en voyage". Dans l'attente du grand jour, notre chroniqueur ne se laisse pas échapper l'occasion d'une interview. Et il y a toujours le Tsigane qui joue le jeu :

"Danilo Hudorovich n'a pas de poulets sur la conscience. Son père, le vieux Joseph, lui, oui il en avait. "Mon pauvre papa - dit Danilo - jouissait d'un grand prestige. Une fois, il fit disparaître quinze poules du poulailler de l'ambassade anglaise à Vienne, compromettant ainsi un déjeuner d'honneur". Danilo était en train de se raser. J'étais de l'autre côté du paravent, en compagnie de quatre vieilles Tsiganes, occupées à jouer à la canasta. La roulotte trem-

blait à faire peur, comme un bateau en haute mer(...) "La nouvelle génération tsigane - dit Danilo - est élevée dans le culte du travail et de l'honnêteté(...) Vous êtes journaliste, donc vous lisez les journaux - continua le jeune Hudorovich-. Vous avez vu ce qui s'est passé à Palerme ? Deux Tsiganes ont épousé deux employées siciliennes. Ca ne vous dit rien, tout ça ? Ca veut dire que nous aussi nous sommes décidés à rentrer dans les rangs. Tout le monde aime avoir une petite femme tranquille, une petite maison propre, avec de petits rideaux roses et beaucoup de petits enfants qui nous sautent sur les genoux avant d'aller faire dodo". (Il Gazzettino, 4 mars 1961)

Mais le déroulement de la cérémonie n'est pas sûr à cent pour cent. Eroika, la jeune fille de sang espagnol qui devrait devenir reine en épousant Maroquin, fils de la défunte souveraine, "partira au dernier moment. Elle se trouve actuellement en Espagne, légèrement indisposée". Dans le même journal, quelques jours plus tard, apparaît en fait un entrefilet qui informe que les Tsiganes ont laissé la petite ville. Le scoop du journaliste sera pour une autre fois. Le chef de la tribu annonce que la cérémonie a été remise à une date ultérieure car "la future reine, malade depuis quelques temps, n'a pas pu quitter l'Espagne". (Il Gazzettino, 8 mars 1961)

C'est toujours Il Gazzettino qui nous éclaire sur la façon dont se marient les Tsiganes qui n'ont pas de sang bleu dans les veines. Le rassemblement de Lonigo vient de se dissiper et les Tsiganes Hudorovič se font remarquer à Padoue :

"Une mêlée bestiale entre Tsiganes est arrivée ce matin aux portes de Padoue, au pont de Salboro, pour les yeux bruns d'une fille. Dix-sept personnes y ont été impliquées : six sont à l'hôpital avec des blessures diverses, voire graves ; plus de onze ont été mises aux arrêts par la police et dénoncées pour bagarre.

"On n'avait jamais vu autant de sang répandu", a déclaré un des officiers de "police-secours" accourue sur place, peu après 8heures 30, d'une caserne voisine. L'histoire a des origines imprécises : on connaît bien la réticence et la confusion traditionnelle dans les-

quelles ces vagabonds ont l'habitude de se retrancher, continuant à donner un aussi triste et dangereux exemple le long de nos routes. La bagarre s'est passée entre deux "clans" de la nombreuse tribu de Hudorovich qui infeste en particulier les provinces du nord-est de l'Italie, des gens venus de la Yougoslavie, continuellement sans demeure fixe, qui sèment et déclarent des enfants de partout et qui sont poursuivis en vain par les autorités de la sécurité publique pour fraudes, vols, manigances, mendicité et pire encore. Un de ces "clans" s'est assez mis, depuis quelques temps, sur la bonne voie, il a acheté un pré à Udine, dans la bourgade de S. Osvaldo, à l'abri de l'hôpital psychiatrique et y reçoit sans être dérangé les caravanes des parents en transit. Un de leurs représentants, Bruno Hudorovich, 36 ans, père de sept enfants, fait le commerce des chevaux et circule dans la Vénétie et le Frioul-Vénétie Julienne, à bord d'une vieille "hors-série", avec en poche de gros rouleaux de billets de dix mille.

"Un autre Hudorovich, Antonio Giuseppe, 34 ans, boiteux, de plus étroite descendance yougoslave, était tombé follement amoureux, il y a un an de cela, d'une fille de seize ans du "clan" de Bruno et il avait réussi à l'enlever dans la zone d'Aquilée, l'emmenant avec lui dans ses pérégrinations. Pendant quelques temps, les recherches de la fille, Maria, Milena, Marta, qui saura jamais son vrai nom, furent infructueuses : sa mère avait dénoncé l'enlèvement aux carabiniers d'Aquilée et à la préfecture de Udine : mais qui aurait jamais pu retrouver une petite perdue de ce genre ? Ce fut la mère, cependant, elle aussi du nom de Maria (ou Marta ou Milena), qui réussit à repérer la petite fille le long des routes de la Vénétie et à la ramener dans la province de Udine.

"Entre les deux "clans" cependant, la guerre était déclarée : chaque caravane de Tsiganes de passage était régulièrement chargée, des deux côtés, d'apporter des menaces de destruction et de mort au groupe adverse. Justement ces jours-ci, le commerçant en chevaux,

en déplacement pour ses affaires, avait repéré les roulottes

du boiteux et les avait suivies de loin. Hier, après s'être assuré que la caravane se serait arrêtée pour quelques temps au pont de Salboro, dans la périphérie de Padoue, près du canal de décharge, il avait télégraphié à ses frères de descendre en force pour la tant attendue "expédition vengeresse".

"Ils étaient accourus, sur deux autres vieilles automobiles, la mère chef de famille, les frères Giovanli [sic], Giovanni, Lorenzo et Carlo, les amis Michele et Benito Pomponio, et aussi un certain Guido Grava, tous armés de matraques et de couteaux, tous prêts à entrer en lice.

"Bruno, qui les attendait sur la route, a donné le signal d'attaque. Tandis que la femme restait à l'écart, les sept "vengeurs" sont partis à l'abordage des roulottes avec de hauts cris. Mais ils étaient attendus. De l'autre côté, ils étaient dix à venir à leur rencontre : le boiteux ravisseur, trois Antonio (43, 24 et 19 ans), deux Giuseppe (29 et 27 ans), un Francesco et un Nino, tous Hudorovich, plus un Franco Talpo de 23 ans, eux aussi armés de bâtons, tridents et couteaux.

"Le combat a été mené avec la plus grande décision et sans aucune exclusion de coups. Même les enfants ont aidé à la mêlée en tirant une grêle de coups de pierres qui tombaient où elles pouvaient. A un certain moment, on a abandonné les bois et on a tiré les couteaux, tandis que les femmes du "clan" se mettaient à l'écart et que quelques passants se dépêchaient d'avertir la police casernée dans les alentours immédiats. Peu après, tandis que le sang ruisselait tout autour et que les premiers blessés tombaient à terre, on a aussi entendu quelques coups de feu : tirés, à ce qu'il semble, par Antonio de vingt-quatre ans (ou, peut-être, par Antonio Giuseppe boiteux).

"La bagarre seraient arrivée à des conclusions encore plus graves et mortelles si, sur les lieux, n'étaient pas survenues les premières camionnettes de police, qui ont fait fuir les bagarreurs partiellement indemnes, cependant rejoints tout de suite par les gardes

et mis sous les menottes. Sur le terrain, il en restait six, immédiatement transférés à l'Hôpital de Padoue. Le plus grave de tous fut Michele Pomponio, 24 ans, avec une balle dans le ventre : il a été opéré immédiatement pour l'extraction du projectile. Bruno Hudorovich avait une balle dans la jambe gauche : il l'a enlevée, à ce qu'il semble, tranquillement tout seul, avec une pointe en fer. Les deux Giuseppe avaient respectivement un pied et un bras fracassés, l'Antonio le plus âgé présentait un traumatisme à l'hémitorax gauche, Nino un mauvais coup à la tête(...)

"Les interrogatoires ont duré jusqu'au soir, mais on a pu obtenir bien peu des hommes des deux "clans" qui se défiaient à coups d'oeil assurés et qui semblaient très heureux du "beau geste" accompli(...)" . (Il Gazzettino, 9 mars 1961)

D'où venaient ces Tsiganes slaves qui déclaraient avec tant de candeur vouloir "rentrer dans les rangs" et qui cependant étaient prêts à mettre en scène le vieux scénario de l'élection de la reine ; cette "nombreuse tribu de Hudorovich" qui semble calquer les traces, dans les types et dans les actions, des personnages gitans de Blaise Cendrars ?

Laissons pour le moment le nord-est de l'Italie et rendons-nous dans la proche Slovénie méridionale, dans la région de la Dolenjska, à la frontière avec la Croatie. Là, pendant une dizaine d'années, entre les années 60 et 70, une ethnologue minutieuse, Pavla Štrukelj, a erré dans les villes et les villages afin d'étudier la vie des Cigani locaux, ne manquant pas de piller les archives des communes et des paroisses, des journaux et des gendarmeries. Une grande partie de ce qu'elle a recueilli est maintenant heureusement publié dans un livre, Romi na Slovenskem (les Rom en Slovénie) dans lequel sont également décrits les Tsiganes qui vivent dans deux autres régions slovènes, dans la Gorenjska (à la frontière avec l'Autriche) et dans le Prekmurje (à la frontière avec la Hongrie). C'est à Pavla Štrukelj que nous laisserons la parole pour la première partie de cet excursus historique, lui faisant nos excuses si, en essayant de

déchiffrer sa langue difficile (pour nous), nous sommes tombés dans des erreurs et des incompréhensions.

I.2 <u>En Carniole, au siècle dernier.</u>

Nous avons envie de partager l'hypothèse émise récemment par Barthélémy (1982 : 55), selon laquelle les populations tsiganes ont toujours eu tendance à se fixer le long des frontières. C'est une thèse sérieuse que les historiens devront, cas par cas, confirmer ou pas et qui, de toutes façons, se prête bien à appuyer aussi l'idée que les migrations tsiganes en Europe ont presque toujours eu leur origine en concomitance avec les changements politiques et socio-économiques des peuples européens. Nous verrons dans ce chapitre comment un petit groupe tsigane, en l'espace de quelques siècles, par petites étapes et toujours à la suite de petits déplacements temporaires de frontières entre Etats limitrophes, est arrivé en Italie, du centre et du nord de la Yougoslavie.

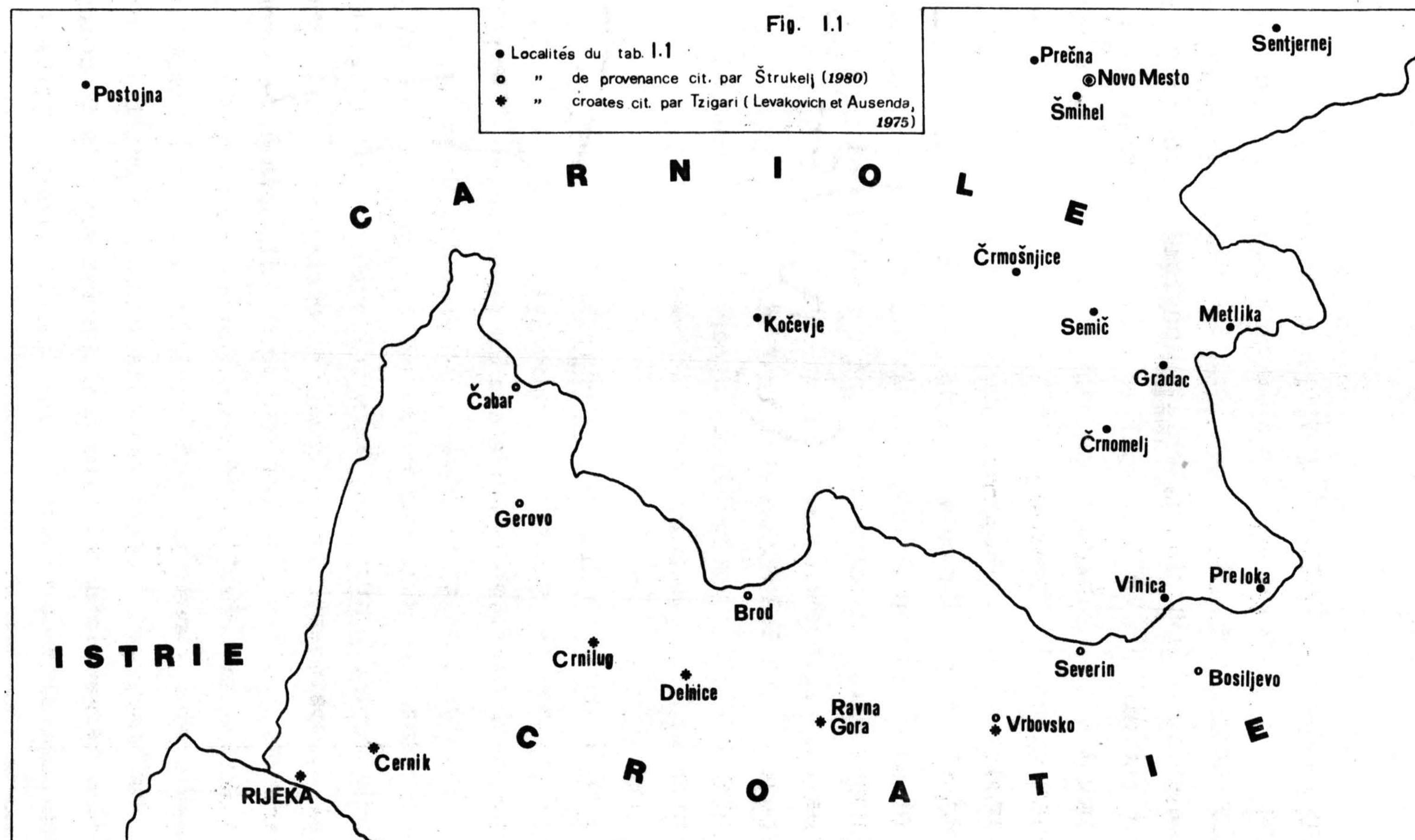
Nous sommes en 1812. Dans un village peu éloigné de Novo Mesto, naît Mihael, fils de Peter Brajdič et de Anna Hudorovič. Le père est enregistré comme "<u>Zigainer</u>", la mère comme "<u>Zigainerin</u>". Cet acte de naissance est le premier document trouvé par P. Štrukelj (1980:36) qui atteste la présence des Tsiganes Brajdič et Hudorovič en Slovénie, ou Carniole (comme était appelée alors officiellement une grande partie de la Slovénie actuelle) et en particulier dans la région méridionale de la Dolenjska. A partir de cette date, les témoignages se font au fur et à mesure plus nombreux. Des Tsiganes qui portent les noms de Brajdič, Hudorovič (ou Udorovič, ou Hudorovitz, ou Hudorovac), Jurkovič et Šajnovič apparaissent dans les localités situées le long du fleuve Krka, dans la Bela Krajina (Carniole Blanche), à l'extrémité sud de la Dolenjska et aux alentours de la ville de Kočevje. Certains poussent jusqu'au nord-ouest, vers la frontière italienne, dans la région de Postojna et de Trieste. D'après les données de P. Šrtukelj, nous pouvons reconstruire la chronologie des arrivées à partir du premier acte de naissance conservé dans les

Communes (v. Tableau I.1 et figure I.1).

Année	Commune
1812	Šmihel
1817	Črnomelj
1836	Šentjernej
1844	Prečna
1856	Kočevje
1859	Gradac
1865	Vinica
1869	Preloka
1870	Postojna
1888	Trieste
1890	Semič
1898	Črmošnjice

Tab. I.1 Date et lieu du premier acte de naissance.
(Source : Štrukelj, 1980:36-42)

Naturellement, une telle chronologie doit être prise cum grano salis, du moment que le premier acte de naissance repérable dans des archives pourrait également ne pas coincider avec le moment de la première arrivée, de même qu'elle pourrait ne pas refléter la présence réelle dans la commune même : puisqu'il s'agit de familles encore nomades, la naissance aurait pu arriver dans une localité fréquentée rarement. En tout cas, tenant aussi compte des établissements actuels dans cette même région (v. Štrukelj, 1980:107 et suiv.), nous croyons que le Tableau est tout de même très significatif. Les sources des archives nous disent que, à partir de 1820 et pendant tout le siècle, la Carniole est "envahie" lentement et de façon continue par ces nouveaux Tsiganes. A la fin du siècle, de nombreux villages


Fig. I.1
Localités du tab. I.1
" de provenance cit. par Štrukelj (1980)
" croates cit. par Tzigari (Levakovich et Ausenda, 1975)
Postojna
Prečna
Sentjernej
Novo Mesto
Šmihel
CARNIOLE
Črmošnjice
Kočevje
Semič
Metlika
Gradac
Čabar
Črnomelj
Gerovo
Vinica
Preloka
Brod
ISTRIE
Crnilug
Severin
Bosiljevo
Delnice
Ravna Gora
Vrbovsko
Cernik
RIJEKA
CROATIE

ont déjà leurs "propres" cigani, en général un petit nombre de familles qui pratiquent un nomadisme restreint autour de la commune où ils sont "compétents". Peut-être que déjà à ce moment quelques familles se sédentarisent, mais selon les données de P. Štrukelj, il est certain que pendant tout le siècle, ces familles tsiganes se déplacent à l'intérieur de la région et occupent toujours de nouveaux territoires. La "pression sur le sol" impose des déplacements : par exemple, c'est un fait qu'à Kočevje, les Tsiganes arrivent de Črnomelj et de Novo Mesto et que de Kočevje, quelques familles se déplacent en direction de Postojna et de là vers Trieste (Strukelj, 1980: 38-39). Mais les directions sont peut-être nombreuses, puisque, d'après les recensements de 1886 et 1890, à Postojna (Adelsberg), on trouve, outre les Hudorovič, les Tsiganes Brajdič et Levakovič,(v. Von Sowa, 1891) les premiers, d'après nous, provenant peut-être de la région de Novo Mesto et les deuxièmes de l'Istrie.

I.3 "Tribus" et "lignées" des Tsiganes "Croates"

Les sources d'archives consultées par P. Štrukelj indiquent souvent et de façon catégorique la provenance des familles tsiganes qui apparaissent en Carniole : la Croatie. De nombreux documents rapportent non seulement qu'un tel Zigeuner ou une telle Zigeunerin proviennent aus Kroatien, mais indiquent aussi les localités où ils sont "compétents". Le cadre qui en émerge est extrêmement significatif - et l'Auteur même n'a pas de difficultés à le signaler - puisqu'il résulte qu'avant l'émigration en Dolenjska, ces Tsiganes se trouvaient surtout dans les localités croates de frontière. D'après P. Štrukelj, ceci confirmerait ce que le linguiste R. Uhlik avait déjà remarqué, c'est-à-dire que les Tsiganes de la Dolenjska proviennent des Tsiganes croates de la Gornja Pokuplje et de la Lika. Les "lignées" (rodbine) des Hudorovič, Brajdič et Jurkovič, les plus représentées aujourd'hui en Dolenjska, se seraient en particulier détachées de la "Tribu" (pleme) des Gopti ou Gopi. Cependant, toujours d'après P. Štrukelj (1980:69-70), la "lignée" des Brajdič dériverait

de la "tribu" des Goman, qui nomadisait dans la région comprise entre la Drave, la Save et le Danube, à son tour apparentée avec celle des Gopti. Des Goman, se seraient détachées des familles (družine) de Braidič gravitant autour de Zagrab, qui se seraient rendues en Carniole dans la région de Novo Mesto. Les directions d'arrivée en Slovénie seraient donc deux : de l'est, entrent des familles des Goman, les Brajdič, qui s'établissent dans la vallée du Krka ; du sud, entrent des familles des Gopti (surtout de la "lignée" des Hudorovič) qui s'installent dans la Bela Krajina et par la suite à Kočevje et dans les environs.

L'avis de R. Uhlik, rapporté par P. Štrukelj (1980:34,67), est que les Gopti étaient une "tribu" de Tsiganes "Turcs", arrivés dans la péninsule balkanique au temps des invasions ottomanes, qui, du sud de la Yougoslavie, se sont au fur et à mesure déplacés en direction nord-ouest jusqu'à la haute Croatie et la Slovénie. Quelques autres "tribus" apparentées se seraient arrêtées dans le sud, tandis que d'autres auraient poussé de l'autre côté du Danube dans les régions de la Baranja et de la Bačka, dans la Vojvodina actuelle. De cette façon, d'après Uhlik (1973:93), les Čajirlije, Tsiganes turco-grecs de la région de Niš, seraient de loin unis aux Gopti du nord. Mais ses argumentations d'ordre linguistique sont réfutées par Soravia (1979). Celui-ci reconnaît cependant (1979,1977), comme Tipler (1971), que les "Sinti istriani" et "horvati" parlent une langue similaire à celle des Arlija de la Macédoine. Un autre linguiste ensuite, Heinschink (1978), a fait ressortir la parenté linguistique existant entre les Arlija et les Tsiganes du Burgenland (Autriche). En somme, essayons de mettre un peu d'ordre à ces argumentations des linguistes et essayons de construire une carte approximative des déplacements (v. fig. I.2). Suite à, ou à la suite des invasions ottomanes, des groupes tsiganes provenant de l'Asie Mineure se sont présentés dans la péninsule balkanique et ont commencé une marche lente vers le nord-ouest. Quelques-uns se seraient tout de suite arrêtés au sud et seraient représentés aujourd'hui par les Erlides de la Bulga-

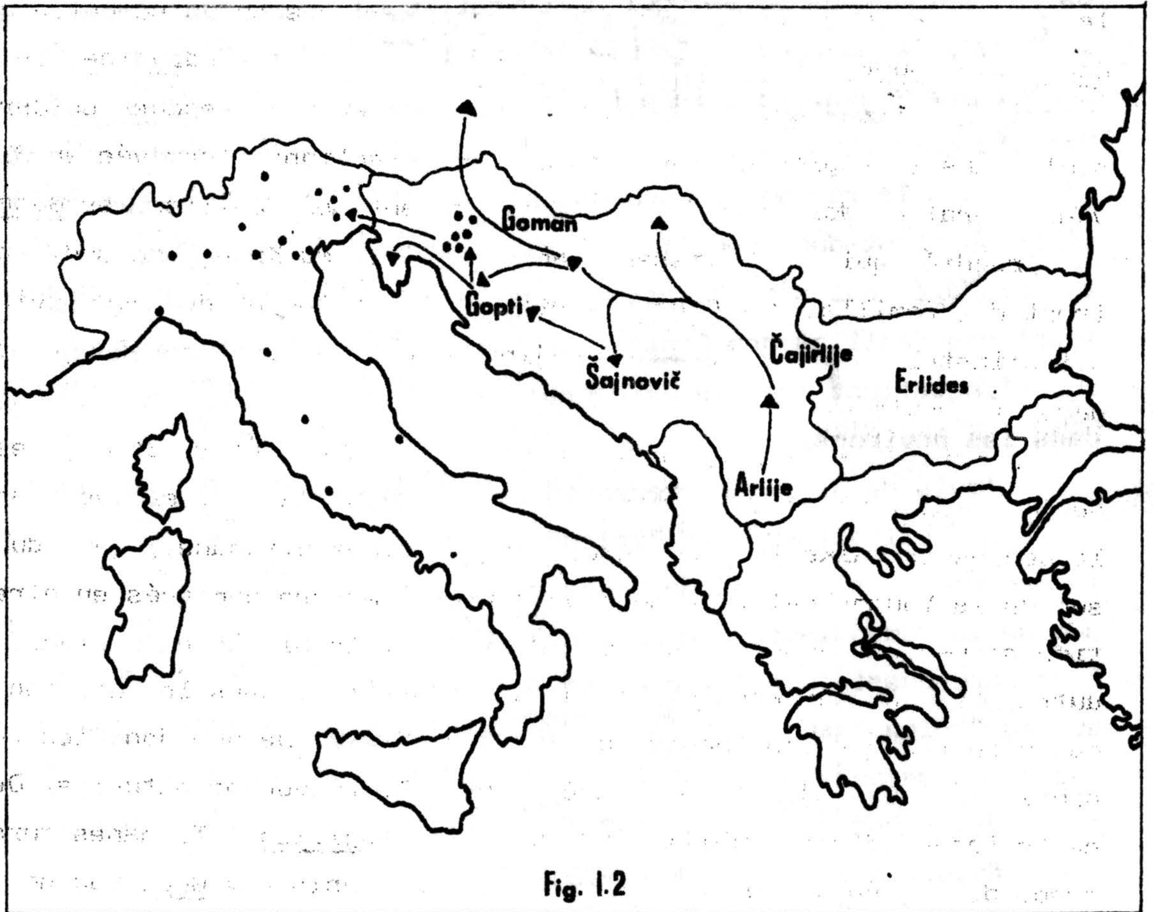


Fig. I.2

garie, les Arlije de la Macédoine et du Kosovo et par les Čajirlije de la région de Niš (Serbie méridionale). D'autres auraient poursuivi vers la Croatie, et de là quelques-uns en Slovénie et d'autres dans le Burgenland autrichien actuel. Comme toute schématisation, cette reconstruction de la migration est sans aucun doute simpliste et les déplacements n'ont pas toujours été unilinéaires. C'est encore P. Štrukelj qui nous le démontre. La "tribu" - en utilisant toujours sa terminologie - ou les "tribus" des Goman - Gopti, avant de s'étendre en Croatie, auraient fréquenté pendant une période considérable la Slavonie, où les "lignées" des Hudorovič et des Brajdič auraient également pris les noms qu'ils portent encore aujourd'hui (1980:38).

Quelques-unes de ces "lignées", en particulier les Brajdič - Goman, auraient continué à nomadiser en Slavonie ; d'autres, surtout les Hudorovič - Gopti, se seraient éparpillées vers l'occident, dans la Lika ; une autre encore, celle des Šajnovič, serait allée en Bosnie (1980:70). Après que les Brajdič aient commencé à s'établir dans la vallée du Krka, en 1800, la "tribu" Goman était restée en Slavonie ; cependant, elle n'évitait pas des pointes dans la proche Slovénie et des groupes se firent souvent voir en Dolenjska pendant les premières décennies de notre siècle, sans toutefois s'y arrêter. Aujourd'hui, ils vivraient encore en Croatie et n'auraient pas de rapport avec les Brajdič de la Dolenjska (Štrukelj, 1980:69-70). De la Lika, les Gopti seraient allés dans la localité croate de frontière au 18ème et 19ème siècle. Après l'exode en Dolenjska, de nombreuses familles restèrent toutefois sur place et au début du 20ème siècle, en Lika, elles étaient encore nomades et exerçaient pratiquement les mêmes métiers que les Hudorovič de la Bela Krajina et de Kočevje : ils étaient forgerons, commerçants en chevaux et pratiquaient des travaux d'entretien des routes (1980:69).

On en sait beaucoup moins sur les "lignées" des Šajnovič et des Jurkovič. Leurs membres apparaissent tardivement en Dolenjska, seulement vers la fin du 19ème siècle et, comparés aux Hudorovič et Brajdič, ils sont aujourd'hui numériquement peu représentés. Les premiers seraient arrivés de la Bosnie après qu'ils aient été en Slavonie (1980:70), tandis qu'on ne connaît pas la provenance des seconds: on suppose seulement qu'ils sont arrivés en petit nombre et qu'ils se déplaçaient très en dehors de la région (1980:41).

P. Štrukelj ne les mentionne pas, mais très probablement, en Croatie, il existait aussi d'autres "lignées" ou "tribus" similaires à celles citées jusqu'ici et, en particulier, celles des Levakovič, des Stepič et des Poropat qui, pendant les déplacements, prirent la direction la plus à l'ouest. Il est probable que leurs membres allèrent directement en Istrie sans passer par la Carniole, se distinguant ainsi assez tôt de leurs compagnons qui s'établirent quel-

ques centaines de kilomètres plus à l'est. Tzigari, au début de sa biographie, parle justement de ces Tsiganes vivant, au début de notre siècle, en Istrie et dans les zones croates d'où provenaient les familles qui s'étaient transférées en Dolensjka (v. Levakovich et Ausenda, 1975 et fig. I.1).

I.4 Les frontières et les Tsiganes.

On a souvent écrit que les Tsiganes n'ont pas un Etat ou simplement un territoire à eux de part le fait que, dans leur avancée de l'Inde vers l'Occident, les Etats qu'ils rencontraient étaient de plus en plus organisés et ne donnaient plus d'espace ni de possibilité aux nouveaux arrivants. Derniers migrateurs indo-européens, les peuples tsiganes se seraient trompés de temps : ils seraient arrivés trop tard dans une partie du monde depuis longtemps déjà divisée par d'autres. Pour leur imprévoyance, ils seraient encore aujourd'hui le "peuple sans territoire" par antonomase. Des opinions de ce genre ou semblables à celles-ci sont toutes construites sans tenir compte que le concept de "territoire" qu'un peuple peut se construire n'est ni univoque, ni stable dans le temps et qu'il dépend de façon impressionnante du type d'activité économique pratiquée et de l'organisation sociale qui régit cette activité. Les divers et nombreux concepts d'"état", "nation", etc. que les philosophes et les politiciens occidentaux ont élaborés au cours des derniers siècles, peuvent être valables pour notre culture, mais ils n'ont pas de sens pour l'immense majorité des populations tsiganes. Les Tsiganes sont "sans territoire", dans notre acceptation politique du terme, mais cependant ce sont des peuples "hautement territoriaux". Leur territoire est particulier dans le sens qu'il doit être constitué soit par la surface physique, géographique, soit par d'autres peuples (c'est-à-dire par des personnes ethniquement différentes, v. chap. IV) qui habitent et vivent dans cette surface. Un territoire formé d'un double milieu de ce genre, écologique et socio-ethnique, pose d'énormes problèmes d'organisa-

tion sociale et il est clair qu'il est étroitement lié, même s'il ne se joint pas, à celui de l'ethnie non-tsigane, comme il est naturel que suivant ses variations, le milieu tsigane en subisse les conséquences.

Une étude historique générale des migrations tsiganes qui tienne compte également de cette condition ne peut naturellement pas être faite ici. Cependant, il sera utile d'observer le cas particulier de nos Tsiganes, que nous avons trouvé en Carniole au XIX ème siècle. Si nous superposons la fig. I.2 à la série de la fig. I.3 et si nous avons présents à l'esprit les renseignements que nous donnent P. Štrukelj et R. Uhlik, nous verrons comment il existe un rapport direct entre les variations des frontières non-tsiganes et les mouvements migratoires tsiganes.

Fig. I.3 a   Vers 1660, l'Empire ottoman atteint son expansion maximale en Europe de l'est : ses frontières vont de l'Adriatique à la mer d'Azov, des Karpates au Péloponnèse. Tant qu'on ne trouvera pas de documents précis, il sera impossible d'établir les mouvements des Tsiganes à l'intérieur de ce vaste territoire. Mais nous pouvons supposer que nos Tsiganes, arrivés dans le sud des Balkans avec ou tout de suite après les conquérants ottomans, aient occupé les zones où les Turcs continuaient à étendre leur domaine.

Quelques-uns s'arrêtent (Erlides, Arlija, Čajirljie), d'autres poursuivent. Vers la fin du XVIIème siècle, nos Tsiganes sont probablement déjà arrivés à la Save et au Danube. Tout ceci est hypothétique, mais prend de la valeur à partir des étapes successives.

Fig. I.3 b,c   A la suite des révoltes chrétiennes, l'Empire ottoman commence, dans la seconde moitié du XVIIème siècle, un lent et inexorable processus de désintégration, qui portera à une diminution progressive de son territoire. Avec les traités de Carlovitz (1699) et de Passarowitz (1718), surviennent les premiers changements dans les frontières septentrionales. Toute la Hongrie, le Banat, la Transylvanie, la Petite Valachie et une partie de la Serbie sont absorbées par la Couronne des Habsbourg. Nous avons un

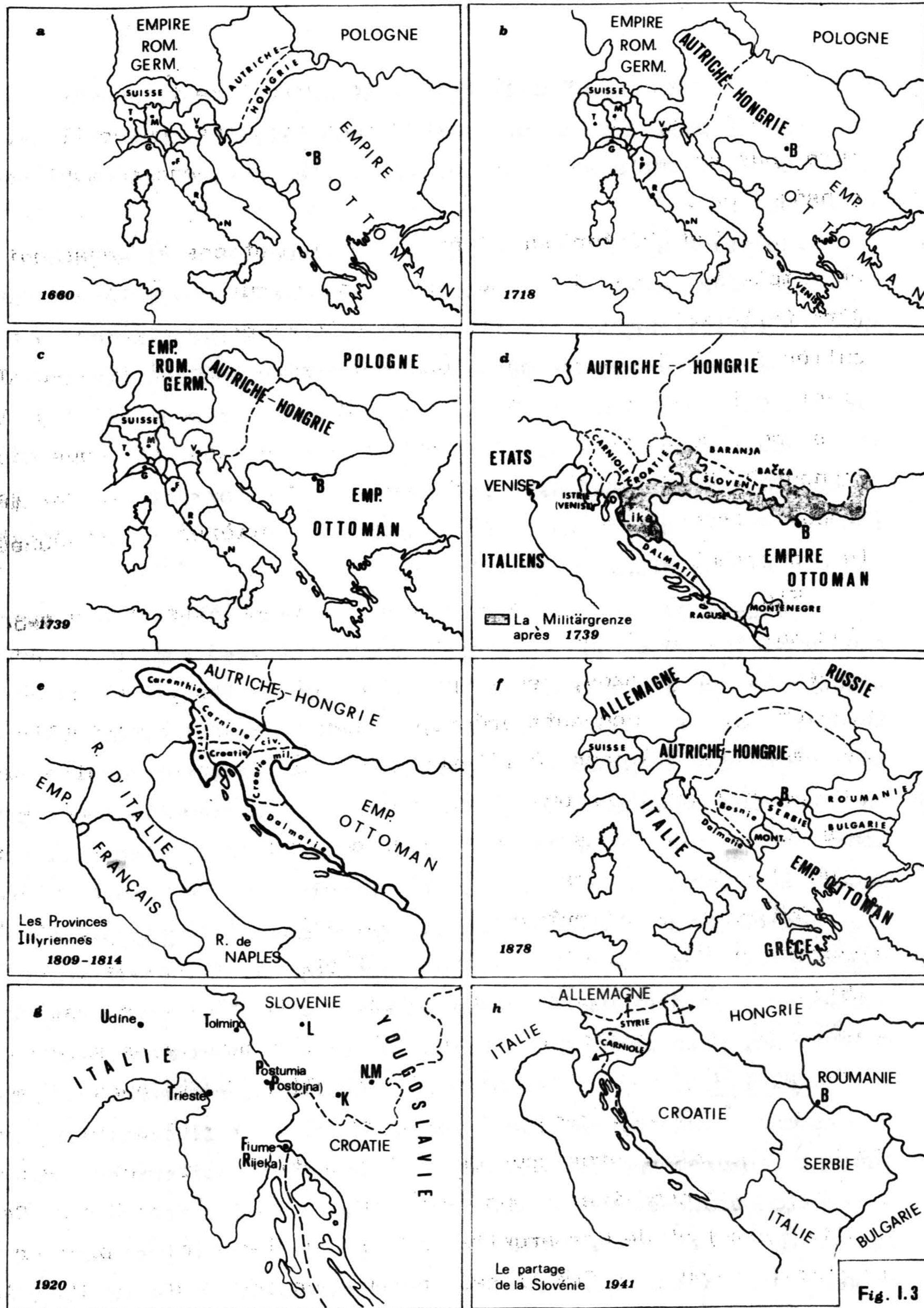

a
EMPIRE ROM. GERM.
POLOGNE
AUTRICHE-HONGRIE
SUISSE
EMPIRE OTTOMAN
1660
b
EMPIRE ROM. GERM.
POLOGNE
AUTRICHE-HONGRIE
SUISSE
EMP. OTTOMAN
VENISE
1718
c
EMP. ROM. GERM.
POLOGNE
AUTRICHE-HONGRIE
SUISSE
EMP. OTTOMAN
1739
d
AUTRICHE-HONGRIE
ETATS VENISE
CARNIOLE
CROATIE
BARANJA
BAČKA
SLOVENIE
ISTRIE (VENISE)
Lika
DALMATIE
EMPIRE OTTOMAN
ITALIENS
MONTENEGRE
RAGUSE
La Militärgrenze après 1739
e
Carenthie
AUTRICHE-HONGRIE
Carniole
civ.
Croatie
mil.
R. D'ITALIE
EMP. FRANÇAIS
Dalmatie
EMP. OTTOMAN
R. de NAPLES
Les Provinces Illyriennes 1809-1814
f
ALLEMAGNE
RUSSIE
SUISSE
AUTRICHE-HONGRIE
ITALIE
Bosnie
Dalmatie
SERBIE
ROUMANIE
BULGARIE
MONT.
EMP. OTTOMAN
GRECE
1878
g
Udine
Tolmino
SLOVENIE
L
ITALIE
YOUGOSLAVIE
Postumia (Postojna)
N.M
Trieste
K
Fiume (Rijeka)
CROATIE
1920
h
ALLEMAGNE
STYRIE
HONGRIE
ITALIE
CARNIOLE
ROUMANIE
CROATIE
SERBIE
ITALIE
BULGARIE
Le partage de la Slovénie 1941

Fig. I.3

demi-tour temporaire en 1739, quand les Habsbourg restituent aux Turcs la Petite Valachie et la partie du territoire serbe qu'ils avaient obtenue 21 ans avant. Après ces déplacements de frontière, les "tribus" de Tsiganes "Turcs", qui avaient rejoint et dépassé la Save, se retrouvent définitivement dans le territoire des Habsbourg. A partir de cette période, il est permis de croire que ces "tribus" rompent les contacts avec les "tribus" similaires restées en territoire ottoman et commencent à développer des traits culturels propres, sous l'influence de la nouvelle niche ethnique dans laquelle ils se trouvent englobés.

Fig. I.3 d Après l'annexion de la Hongrie et du Banat, la monarchie des Habsbourg réorganise l'ancienne marque de la militärgrenze (frontière militaire), une longue bande de territoire placée sous le gouvernement direct de Vienne et parsemée de forteresses et de tours d'observation, de barrières contre les Turcs. Pendant environ un siècle, nos "tribus" de Tsiganes "ex-Turcs" ont dû se déplacer à l'intérieur de cette région. Quelques-uns nomadisent d'une manière stable en Slavonie, d'autres poussent jusqu'à la Lika, d'autres dans la Croatie non-militarisèe (juridiquement appartenant à la Hongrie) et d'autres, suivant peut-être la frontière, rejoignent le Burgenland, aujourd'hui en Autriche, mais à l'époque (et jusqu'en 1918), en territoire hongrois. Pendant environ un siècle, nos "lignées", qui commencent peut-être à partir de cette période à s'appeler Hudorovič et Brajdič, parcourent la Slavonie, la Lika et la Croatie septentrionale. D'après P. Štrukelj, déjà à l'époque c'étaient des Tsiganes qui travaillaient les métaux et pratiquaient le maquignonnage, et il se peut qu'en Lika ils aient été employés de temps à autre dans les travaux d'entretien des routes. Mais la position le long de la frontière signifie aussi qu'une partie de la subsistance provenait d'activités illicites et qu'ils étaient très enclins à utiliser les frontières des autres comme un moyen de défense pour échapper aux persécutions.

La vie des Tsiganes le long des frontières doit être considérée comme une claire stratégie d'adaptation dans un milieu ethnique étranger et hostile.

Fig. I.3 e   Peut-être que quelques-unes des familles de ces Tsiganes de la frontière faisaient des sauts, en 1700, en Carniole, alors "état-provincial" autrichien. Mais à notre avis, il est significatif que la vague migratoire définitive vers la Dolenjska arrive seulement à partir des premières décennies de 1800. Egalement dans ce cas, un changement de frontière, même temporaire, a peut-être déclenché le ressort. Le premier document écrit trouvé par P. Štrukelj se réfère à 1812, période où la Carniole est en plein domaine français. Les campagnes napoléoniennes contre les Habsbourg amenèrent l'armée française en Carniole au moins quatre fois de 1797 à 1809. Les frontières de cette région furent établies plus d'une fois et ensuite revues, jusqu'à ce qu'on institue les "Provinces illyriennes" qui faisaient partie intégrante de l'empire français. Dans une phase d'instabilité des frontières, les Tsiganes ont toujours eu une plus grande possibilité de mouvement et il est probable qu'à cette période également, leurs déplacements aient été avantagés.

Une fois que l'ordre ancien dans le congrès de Vienne est rétabli et que les frontières sont remises en place, de nombreuses familles tsiganes sont déjà en Carniole, même si les documents de la naissance sont postérieurs de quelques années. Mais à ce point, l'exode continue. Evidemment, le sud de la Carniole était terrain vierge, il n'y avait pas d'autres groupes tsiganes et il y avait la possibilité d'occuper des espaces vides.

Fig I.3 f   En 1885, nous avons le premier document qui atteste la présence de la "lignée" des Šajnović en Slovénie. P. Štrukelj nous dit qu'il s'agit peut-être d'un groupe provenant de la Bosnie. Ici aussi, la théorie des frontières trouve une confirmation : la Bosnie est annexée par l'Autriche-Hongrie en 1878 : les frontières changent, les Tsiganes changent leurs déplacements.

I.5 Entre les deux guerres.

Après avoir tenté de donner des dates plausibles, même si elles sont incertaines, aux flèches de la fig. I.2, il nous reste à décrire le passage en Italie de nos Tsiganes. Le changement de frontière joue ici aussi le rôle principal. A la fin des années 1800, outre ceux qui étaient encore en Croatie, nous trouvons les membres de nos "lignées" en Dolenjska. Mais nous savons que des familles de Hudorovič, Brajdič et Levakovič sont présentes également dans la région de Postojna et de Trieste, localités sous le domaine autrichien. Mais ces données, qui nous sont fournies par P. Štrukelj, doivent être complétées, puisque sur la base de témoignages de Tsiganes, de récits directs que nous avons recueillis et d'autres documents (v. Karina, 1979; Journal of the Gypsy Lore Society, 1890:123), nous pouvons affirmer que Hudorovič, Braidič et Levakovič nomadisaient déjà alors dans toute l'Istrie et les images reproduites en 1891 dans le Journal of the Gypsy Lore Society représentant un "Dalmatian Gypsy group, from the neighbourhood of Trieste", se réfèrent peut-être à eux. L'aire de nomadisme s'élargit vers l'est après 1918, quand, après la dissolution de l'empire austro-hongrois, le nouvel Etat yougoslave se forme et l'Italie s'annexe toute l'Istrie et pousse ses frontières au-delà de Postojna et Tolmino (v. fig. I.3g). Nos Tsiganes, pour un temps "turcs", puis "hongrois", puis "autrichiens" selon la région où ils se trouvent, deviennent maintenant "italiens" et"yougoslaves". Les contacts sont maintenus pendant longtemps à travers les frontières, mais le mode de vie commence à diverger. En Slovénie, ils circonscrivent de plus en plus leur nomadisme, tandis qu'en Italie, ils commencent à l'amplifier.

Dans la tentative d'assimiler les Tsiganes selon les directives habituelles du travail, de la scolarisation et de la sédentarisation forçées, les autorités slovènes essayèrent avec persévérance pendant toute la période comprise entre les deux guerres de connaître la consistance tsigane réelle dans la région. Les différents recensements qui furent alors dressés nous permettent de reconstruire, au

au moins en partie, la situation en Dolenjska (cfr. Štrukelj, 1980: 57-65).

Un recensement partiel de 1927, rédigé par la gendarmerie de Novo Mesto, se réfère aux Tsiganes de Šmihel : les 167 individus recensés pour un total de 35 familles habitent tous dans le bois aux alentours du village. Les membres sont regroupés d'après le nom de famille : 94 Brajdič, 46 Hudorovac, 11 Jurkovič, 9 Kovacič, 7 Kari (ces derniers étaient probablement des Sinti Krasárja, dont v. ch. II) (Štrukelj, 1980:98). Un recensement de l'année suivante, toujours de Novo Mesto, a pour objet un groupe d'environ 180 tsiganes nomades et il en indique même les lieux les plus fréquentés. Autre recensement partiel en 1930, d'où il résulterait que sur 234 individus, bien 191 seraient Brajdič, mais on n'y trouve pas les données des localités de la Bela Krajina ni de Kočevje. D'autres recensements lacunaires sont faits en 1931 et 1936, le premier à l'occasion du recensement général de la population slovène : on compte 225 individus dans la circonscription de Novo Mesto et environ 40 dans celle de Kočevje. Un dernier document remonte à 1937, dans lequel on cite entre autres le petit village tsigane de Kanižarica (8 habitations) et l'implantation de cabanes en bois dans le bois de Svržaki, près de Metlika.

Les tentatives pour fixer les Tsiganes (v. Štrukelj, 1980:91-98) donnèrent même lieu à de nombreuses circulaires et rapports qui fournissaient des explications assez détaillées sur le mode de vie des Tsiganes de la Dolenjska. Beaucoup d'entre eux sont encore nomades et s'arrêtent dans les villages seulement pour y passer l'hiver. Ils sont surtout commerçants en chevaux et, comme travail saisonnier, quelques-uns sont casseurs de pierres pour les travaux de la route ou pour les chantiers. Mais ils n'acceptent pas tous ce travail. Ils se déplacent avec des tentes et campent en-dehors des villages, dans les forêts, en hiver même dans les grottes. Quelques communes donnent aussi du travail stable et le permis pour une résidence fixe, d'autres font des propositions pour un établissement

et commencent à chercher les terrains adaptés. Le cas de la Commune de Šmihel-Stopič est singulier : en 1932, elle assigne aux Tsiganes 10 hectares dans les monts Gorianci, à la frontière avec la Croatie. Les Tsiganes ne s'y établirent jamais, même pas après la deuxième guerre mondiale, quand le projet fut ressorti. De toutes façons, des groupes plus ou moins sédentaires existaient déjà et la colonnie de Kočevje, à cause de son emplacement particulier aux pieds d'une paroi montagneuse, était appelée "Ciganski grad" (le chateau des Tsiganes) (Štrukelj, 1980:108).

On en sait beaucoup moins sur les Tsiganes qui se sont trouvés en territoire italien. Il n'existe pas, à notre connaissance, de recensements spécifiques qui les concernent et les recensements généraux de la population italienne sont inutilisables, car les Tsiganes n'ont jamais été considérés comme groupe ethnique et donc les données les concernant ont toujours été mélangées avec celles de la population locale. Il semble toutefois, d'après les témoignages que nous avons recueillis directement, que nos Tsiganes soient restés concentrés dans la zone de Postojna (it. Postumia) à Trieste, et aient étendu leur nomadisme à la région voisine du Frioul. Pendant toute la période entre les deux guerres, de temps en temps et surtout l'été, quelques familles de pionniers partaient en reconnaissance, avançant vers Turin et vers l'Italie centrale ; mais la zone de base restait la zone frontalière du nord-est.

On ne trouve pas seulement des membres des Hudorovič en Italie, comme le rapporte P. Štrukelj (1980:39-40), mais aussi les Brajdič, les Levakovič et les Poropat. En grande partie, ils sont tous nomades, mais quelques familles sont pratiquement sédentaires aux alentours de Postumia. Ils continuent le commerce des chevaux, mais personne n'est plus forgeron ni encore moins casseur de pierres. Les contacts avec ceux restés de l'autre côté de la frontière sont encore solides, les échanges matrimoniaux et commerciaux (surtout avec la contrebande de chevaux) restent florissants. Quelques familles, même après la formation de la nouvelle frontière, passent en Italie, de la Slové-

nie ou de la Croatie où ils se trouvaient encore. D'autres, au contraire, retournent de l'Italie en Slovénie. Ce sont en tout cas des déplacements de peu d'importance. Même l'aire ethnico-matrimoniale commencerait à subir des variations, du moment que l'on commence à enregistrer des mariages avec des membres de nouveaux groupes tsiganes, mais des mariages mixtes de ce type sont déjà signalés au XIX ème siècle en Dolenjska.

I.6 La déportation en Italie.

La dernière vague migratoire des Tsiganes de la Dolenjska vers l'Italie eut un caractère tout particulier. La variation des frontières fut de toutes façons, également à cette occasion, décisive.

En avril 1941, les Etats de l'Axe envahissent la Yougoslavie et rapidement se la partagent (v. fig. I.3 h). La Slovénie est occupée par l'Allemagne au nord (Styrie), par la Hongrie à l'est (Medjumurje et Prekmurje) et par l'Italie au sud (Carniole). Sont créés deux Etats-fantoches, l'Etat serbe et l'Etat croate, sous le contrôle des fascistes locaux. Bizarrement, P. Štrukelj dédie seulement à peine quelques lignes à la situation des Tsiganes durant l'occupation étrangère de la Yougoslavie. Elle affirme que les autorités d'occupation les poursuivent surtout dans la Gorenjska (sous contrôle allemand) et dans le Prekmurje (sous contrôle hongrois) (1980:37). Les Hongrois prétendirent appeler sous les drapeaux les Tsiganes, mais ceux-ci désertaient et furent par conséquent emprisonnés et envoyés aux travaux forcés. Les Allemands commencèrent tout de suite à les emprisonner et ensuite les internèrent en Serbie et aussi à Kočevje. Mais l'Auteur slovène ne mentionne pas la situation des Tsiganes de la Dolenjska, sous contrôle italien. C'est une page d'histoire qui doit être à présent empreinte, en marge du présent travail ethnographique, surtout parce qu'elle est encore très vive dans la mémoire des Tsiganes qui l'ont vécue.

Dans l'état-fantoche voisin de Croatie, voulu par Hitler, les fascistes locaux, les Ustaša, se rendirent coupables d'un incroyable

génocide contre les Serbes, les Juifs et les Tsiganes. D'après Edmond, entre 1941 et 1945, périrent environ 750 000 Serbes, 60 000 Juifs et 26 000 Tsiganes (1976:7). Chaque membre de ces trois groupes ethniques devait porter une insigne. Il leur était interdit de circuler sur les trottoirs, dans les lieux publics ou les moyens de transport (1976:74). Uhlik donne plus ou moins le même chiffre : "In so-called "Independent" Croatia some 28,000 Gypsies were mercilessly butchered and this computation if not strictly reliable is certainly under-estimated (...). On the other hand, the whole Gypsydom in Croatia between the rivers Save and Drave have been exterminated. They were massacred chiefly as "Non-Aryans" - what a terribly ironic fate for the oldest Indo-Aryan race in existence !" (1947:116).

Et quand ils ne furent pas directement massacrés par les Ustaša, les Tsiganes Croates furent envoyés dans les camps d'extermination nazis (Frédéric, 1946:29-30 ; Kenrick et Puxon, 1975:128) ou trucidés directement par les Allemands. Le vieux Dana se rappelle, par exemple (1983:18) : "En 1942 à Delnice-Liči, guère plus loin que le fleuve, en Yougoslavie, vivaient environ soixante-dix familles de nomades. Un vilain jour, arriva un raklo (garçon) partisan en disant de s'enfuir parce que les Allemands arrivaient. Personne n'écouta le jeune, au contraire beaucoup se mirent à se moquer de lui. Quand le partisan fut parti, on ne sait pas comment, ils furent assaillis par les Allemands et ainsi moururent les hommes, les femmes et leurs enfants. Pour tuer les enfants, les Allemands les frappaient contre les camions".

Les actions des Ustaša, qui tendaient à nettoyer leur terre de tous les "incroyants" non-catholiques, sont encore aujourd'hui rappelées avec horreur par les Tsiganes qui les ont directement vécues même en Slovénie. Rave, vivant alors à Kočevje, se rappelle : "Quand la guerre est venue nous avons dû abandonner les chevaux, parce qu'on devait fuir et se cacher... Les Ustaša tuaient tout notre peuple. Ils coupaient les têtes, avec une hache, vous voyez ? Ils ont donné une hache à mon frère et ils lui ont dit de couper la tête à

sa femme et à leurs trois enfants. Mon frère n'a pas eu le courage, et les Ustaša l'ont tué. Une semaine après sa mort, ils ont pris sa femme et leurs trois enfants. Alors, qu'est-ce qu'ils ont fait ? Ils ont pris cette femme et ils l'ont emmenée au pied d'une montagne. "Fais un trou ici" ils disaient... Quand le trou a été prêt, ils l'ont tuée et ils l'ont jetée dedans. Elle était aussi enceinte... Ils les ont pris et ils les ont tué aussi, ces trois enfants, là, à côté de leur mère. Je me sens mal quand je pense à tout ça, je ne peux pas y penser. Menčeri. Une petite fille s'appelait Menčeri. Une autre Nos, Nossi. Je n'oublierai jamais ces enfants-là, jamais" . (Hudorovič, 1983:36-37).

Kenrick et Puxon écrivent que les massacres dont se rendaient coupables les Ustaša arrivaient même à étonner les autorités militaires italiennes et allemandes, qui cherchaient souvent à intervenir (1975:129). Dans les zones directement occupées par l'Italie (Carniole et Dalmatie surtout), la persécution des minorités n'atteignit pas les niveaux des autres zones occupées par ses alliés et Clissold (1969:234) écrit que le gouvernement de Rome se limita à poursuivre une politique d'endoctrinement fasciste. Dans les faits au contraire, le comportement des soldats fit de telle sorte que toutes les zones d'occupation italiennes devinrent un lieu de refuge pour les Juifs , de même que la zone côtière de la Yougoslavie (Poliakov et Sabille, 1956:XIII,137). Même les Tsiganes ne sont pas poursuivis et au contraire, ils pensent laisser cette région de massacre et se réfugier en Italie : "Les Ustaša ont même tué mon père - continue Rave - mais moi, j'étais malin et je me cachais et ils n'ont pas pu me trouver. A Ljubljana, il y avait les Italiens et moi, je me mêlais toujours aux Italiens, comme ça, ils n'ont pas pu me trouver... Je cherchais toujours un moyen pour aller en Italie, mais on ne pouvait pas, comment est-ce qu'on pouvait ? Ce n'était pas possible." (Hudorovič, 1983:37). Recherchés par les Ustaša et par les Allemands pour être tués ou internés, tolérés par les Italiens, les Tsiganes doivent faire attention aussi aux partisans slovènes qui peuvent les considé-

rer comme des espions. "Un jour, des partisans arrivent - nous raconte Zéjo -, nous étions près de Kočevje. Nous avons peur. Qu'est-ce qu'ils vont nous faire ? Heureusement qu'un d'entre eux a reconnu mon père et savait qu'il n'était pas pour les Allemands. Et alors, ils ne nous ont rien fait." Mais ce n'est pas toujours comme ça. Kenrick et Puxon rapportent un avis partisan qui condamne à mort trois Tsiganes : Polde, Stane et Natse Brajdič (1975:129). Cependant, d'autres décident définitivement de fuir dans les montagnes avec les partisans. Miha nous dit : "Quand je vais en Slovénie revoir mes amis, je retrouve quelques nomades qui ont été partisans pendant la guerre et ils me montrent les médailles qu'ils ont reçues. Je connais cinq personnes qui ont été décorées : cinq de nos Romora" (1976:20). On trouve ceux qui se réfugient en Italie, ceux qui se rangent avec les partisans. Pour aider les Tsiganes à échapper aux massacres, interviennent aussi les autorités italiennes avec l'internement forcé ; Kenrick et Puxon mêmes reconnaissent que la mesure d'internement avait été prise pour leur sécurité (1975:123). Zéjo était un petit garçon quand il est emmené avec toute sa famille à Ljubljana. Il nous raconte : "On nous met dans un grand bâtiment et on nous fait attendre pendant des jours. Ensuite, allez ! on nous emmène en Italie, au camp de Tossicia, près de Teramo. Après un peu plus d'un an, un jour, on voit qu'il n'y a plus les gardes, au camp. Alors on s'est tous échappés. Nous sommes retournés dans le Frioul et on marchait toujours dans la montagne, le soir. J'étais à Palmanova quand on a su que les Américains avaient gagné." Le témoignage de Rave Hudorovič, plus âgé, qui a vécu la même expérience, est plus précise: "Et puis un jour nous étions arrêtés à un endroit, Rasuple, ça s'appelait, et les Italiens sont arrivés. Nous étions beaucoup de Sinti ensemble, cinquante personnes, peut-être plus... Ils sont venus en camion et ils nous ont dit : "préparez-vous, nous allons à Lubiana". Tout le monde a fait son paquet et nous sommes partis. Nous étions contents, c'est sûr. Si je restais là, ils me tuaient. Quand nous sommes arrivés à Lubiana, ils nous ont dit qu'ils nous emmenaient

en Italie et nous avons été très contents. A Lubiana, ils nous ont mis avec beaucoup d'autres Sinti. Nous sommes restés à Lubiana une semaine, et ensuite en train jusqu'à Tossicia, près de Teramo.. Un jour, nous avons appris que les Allemands étaient arrivés en bas, et nous, tous vers la montagne. Nous avons tous fui, jusqu'au dernier. Même les carabiniers se sont enfuis. Je me rappelle que nous étions en plein hiver et que la neige était haute... On allait toujours à pied. Je portais Anton sur mes épaules. Même quand on devait traverser des cours d'eau. Je devais traverser parce que sinon, les fascistes me prenaient, vous comprenez ? Parce que ceux-là, ils tuaient les gens... On voyageait souvent de nuit. Je voulais arriver jusqu'à Padoue... Arrivés près de Bologne, notre deuxième fils, Branki, est né. Des partisans, nous avons eu tant d'aide, tant d'aide, une chose jamais vue. J'arrivais à la maison et ils me donnaient ce dont j'avais besoin" (Hudorovič, 1983:37-38). D'autres Tsiganes provenant de la Slovénie sont expédiés en Sardaigne, où quelques familles y resteront même après la guerre et où quelques-uns s'y installeront définitivement. Un informateur par exemple nous disait qu'une de ses soeurs vit encore aujourd'hui à Cagliari, mariée à un Sarde. A partir d'un groupe de Brajdič, nous sommes arrivés à reconstruire les étapes du voyage de la Sardaigne au nord de l'Italie, qui s'est passé aux débuts des années 60. La compagnie campe à Mande du 3 octobre au 29 novembre 1972. Les enfants fréquentent l'école spéciale pour Tsiganes "Lacio Drom" et leurs dates de naissance sont significatives : il en résulte qu'un enfant est né à Sassari en 1958, deux à Palerme en 1960, un autre en mars 1961 ; ils se déplacent ensuite dans le continent où en novembre 1961 naît une fille à Cosenza, une autre à Naples en 62 et une troisième à Rome en 63 (Archives de l'Ecole Elémentaire "L. Ariosto" de l'A.S. 1972/73). Une marche vers le nord par petites étapes, de la Sardaigne via la Sicile et la Calabre.

Il est pratiquement impossible de connaître le nombre de nos Tsiganes déportés en Italie aussi parce que beaucoup furent enfermés

dans des camps pas seulement réservés aux Tsiganes, comme l'était celui de Tossicia. Quelques-uns furent emprisonnés dans les environs de Padoue ou dans d'autres camps avec les non-Tsiganes. De la Slovénie et de la Croatie ensuite, d'autres Tsiganes réussirent tout seuls à rejoindre l'Italie, spécialement vers la fin de la guerre.

La situation des familles qui vivaient entre Postumia et Trieste, déjà en territoire italien, ne fut guère meilleure que celle des Tsiganes de la Dolenjska. Le gouvernement italien avait commencé déjà avant que la guerre éclate à interner les Tsiganes (Karpati, 1984 ; Kenrick et Puxon, 1975:122-125), mais beaucoup réussirent à se cacher, d'autres à s'unir aux partisans, et de nombreux hommes furent même appelés sous les drapeaux (v. Braidich, 1984). Ce petit peuple, partagé par la frontière, puis réuni, puis à nouveau partagé par les déplacements de frontières, voit ses membres à la fois persécutés par les uns et par les autres ; victimes des racistes et des partisans, mais partisans eux-mêmes en Yougoslavie ; internés par les fascistes, mais eux-mêmes soldats de l'armée fasciste en Italie.

A la fin de la guerre donc, de nos Tsiganes échappés aux massacres, nous trouvons en Italie :

a) ceux qui étaient déjà présents sur le territoire italien de la Vénétie Julienne qui, quand elle est englobée dans l'état yougoslave, se rendent dans le Frioul ;

b) ceux qui avaient été déportés de la Carniole italienne ;

c) ceux qui se sont enfuis de la Slovénie et de la Croatie et se sont réfugiés en Italie.

Aujourd'hui, ils sont pratiquement tous citoyens italiens, mais il en existe encore quelques-uns qui, à cause de l'inconscience de quelques fonctionnaires, n'ont pas pu légaliser leur position.

I.7 L'après-guerre.

A partir des premières années d'après-guerre, les familles de nos Tsiganes connaissent une période de relative liberté de mouve-

ment en Italie, une espèce de période d'exploration à la suite de laquelle les familles commencent à délimiter leur nomadisme aux territoires où elles sont le mieux reçues, ou qu'elles préfèrent. Entre-temps, quelques-unes retournent en Yougoslavie, d'autres, au contraire, rejoignent leur famille en Italie. "Nous sommes restés là - se rappelle Naze, en parlant de la zone de Udine -. Par contre, __čoróro Čaka__ est retourné en Abruzze (où se trouvait le camp d'internement) et sa famille est restée là... Par contre Dava est rentré en Yougoslavie parce que ça lui plaisait mieux et maintenant il y est encore" (Naze, 1982:20). Ces années, où les Italiens sont tous occupés à la reconstruction de leur pays et où les autorités avaient autre chose à penser qu'à interdire la halte aux nomades, sont rappelées aujourd'hui avec nostalgie par de nombreux Tsiganes. Ils passent habituellement l'hiver dans le Frioul, mais ils parcourent l'Italie de long en large pendant la belle saison. Entre la fin des années 50 et le début des années 60, nos Tsiganes sont décrits pour la première fois par Mirella Karpati, dans le cadre d'une recherche effectuée parmi les Tsiganes des Trois Vénéties et à côté de la première expérience de scolarisation dans le milieu tsigane en Italie. Elle décrit ainsi les "Sinti sloveni" : "Les Tsiganes 'sloveni', par contre, continuent encore l'élevage traditionnel des chevaux. Ce sont des gens trapus et robustes, avec une certaine tendance à l'embonpoint. Ils ont généralement les cheveux châtains ; certains sont même blonds aux yeux bleus. Toutefois de temps en temps, on note le type tsigane (peut-être un seul sur sept ou huit frères). Ce sont alors des individus à l'ossature fine, avec des mains et des pieds très petits. Les hommes sont habillés plutôt négligemment. Les femmes portent encore des vêtements à la "Tsigane" : trois ou quatre jupes superposées aux couleurs éteintes, qui arrivent jusqu'aux pieds ; elles vont mendier, généralement pieds nus, portent le plus petit des enfants dans une écharpe attachée autour du cou, tandis que les autres enfants sales et en haillons, les suivent, impertinents. Leur seule coquetterie est un foulard sur la tête, qui n'est généralement porté que

par les femmes mariées ; un grand foulard en soie est le cadeau le plus apprécié qui puisse se faire à l'une d'elles (...) . Ils aiment le chant et la danse, qui n'est pratiquée que par les hommes. Ils sont cordiaux et accueillent les amis avec fête, même ceux non-Tsiganes. L'union matrimoniale arrive très tôt et est définitive. Ils sont très unis dans le cercle de la parenté ; mais il existe des rivalités entre les différents clans, qui dégénèrent souvent en bagarres violentes. Se mettant facilement en colère, ils ne gardent pourtant pas longtemps rancune et sont assez prêts à pardonner ; ceci parce que l'esprit de vengeance est émoussé par l'apathie et l'indolence qui semblent constituer une caractéristique de ces gens. Le manque d'initiative fait que beaucoup d'entre eux sont très pauvres" (1962:54-55). M. Karpati nous donne aussi le plan de leur nomadisme, que nous reproduisons ici dans la figure I.4.

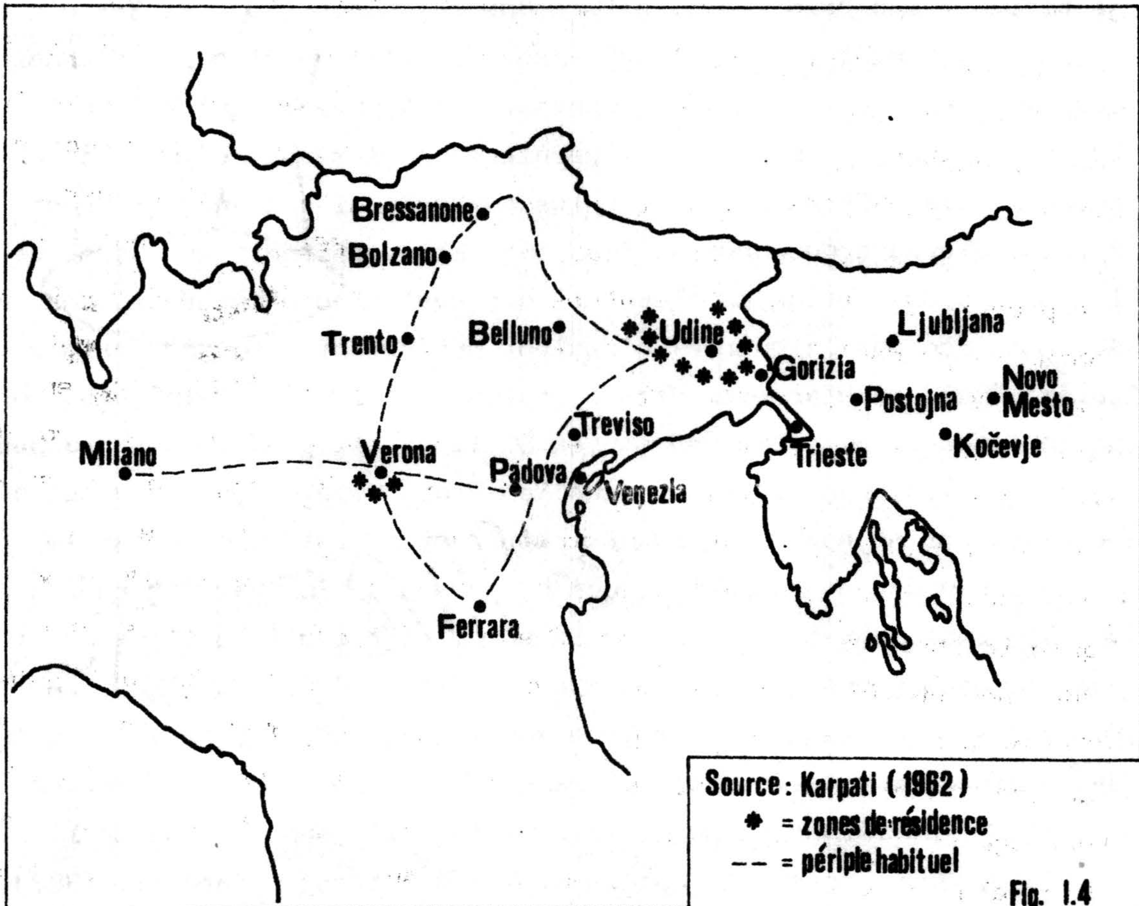


Fig. I.4

Le circuit des déplacements semble s'être déjà assez fixé et centré sur le quadrilatère Udine - Bolzano - Vérone - Padoue, avec des pointes vers Milan, à l'ouest, et vers Ferrare, au sud. La zone principale de résidence restait celle de Udine, tandis qu'une autre commençait à poindre aux alentours de Vérone. Ce plan est pratiquement confirmé par les affirmations de Rave : "Après la guerre, nous sommes toujours restés ici, à partir de Bologne vers le nord. Je me suis acheté cheval et carriole et je suis resté ici. Je voyageais. J'allais à Ferrare, Bologne, Padoue, Vérone Udine, Milan, Bolzano" (Hudorovic, 1983:38). Quelques familles en tout cas se rendent régulièrement même après Ferrare, vers les Marches, la Toscane et la Lombardie.

Mais la description qu'en donna alors M. Karpati apparait aujourd'hui peu claire ; en fait, parmi les "Tsiganes slaves", elle distinguait les "sinti sloveni", comme les Hudorovič, les Braidič et les Raidič (1962:53), des "Roma" auxquels, d'après elle, appartenaient les familles avec les noms suivants : Levak, Levacovic, Georgevic, Goman, Derania et Braidic, ces derniers originaires de la Croatie et qui, à la différence de tous les autres, qui étaient forgerons, étaient éleveurs de chevaux (1962:55). Elle affirmait en outre que la plupart des "Tsiganes slovènes" qui avaient été internés dans les Abruzzes pendant la guerre, n'étaient pas remontés au nord mais avaient "préféré s'arrêter dans l'Italie Centrale" (1962:55), en supposant donc qu'au début des années 60 il devait y avoir des groupes considérables, non seulement dans les Trois Vénéties, mais aussi dans les Abruzzes et environs. La même affirmation est répétée par le même Auteur vingt ans plus tard quand, appelant "Rom havati" ceux qu'elle indiquait comme "sinti sloveni", elle écrit qu'ils sont "des nomades éleveurs de chevaux qui vivaient en Vénétie Julienne, furent déportés pendant la guerre mondiale de 1939-45 dans les camps de concentration de Tossicia (Teramo), de Campobasso et de Perdazde fogu en Sardaigne. Après la libération, ils sont restés en Italie Centrale, privilégiant le Latium et les Abruzzes" (Karpati, 1983).

Ces affirmations nous semblent un peu exagérées. Il est vrai que quelques familles qui avaient été internées dans les Abruzzes s'y sont arrêtées par la suite, mais nous croyons que la majorité soit ensuite retournée au nord. D'après nos renseignements, autour du début des années 60, des concentrations relativement grandes de nos Tsiganes existaient, outre dans les Trois Vénéties, aux environs de Milan, en Toscane entre Florence et Pistoia, aux environs de Rome et, en Abruzzes, sur la côte adriatique et dans les environs de Giulianova.

Au cours des vingt dernières années, les établissements n'ont pratiquement pas changé, mais a changé le type de nomadisme. Les familles ont eu tendance à fixer une localité comme demeure habituelle sur laquelle se baser dans leurs déplacements. Dans les chapitres suivants, nous verrons les modalités de cette nouvelle - seulement en partie - forme d'établissement et les exigences qui l'ont faite préférer.

Il est impossible de fournir des données certaines sur le nombre. A part l'absence de recensements précis, il existe un problème de fond insoluble. Celle que nous avons indiquée comme "nos Tsiganes" constitue seulement une catégorie à nous, qu'il nous a été indispensable d'utiliser pour donner au lecteur un point de référence minimal qui indique qu'ici, on parle de "certains Tsiganes". Nous verrons bientôt les difficultés que nous rencontrons si nous voulons mettre des limites précises à notre catégorie, qui n'a pas été appelée ainsi par hasard. Un recensement de 1964 indiquait qu'en Dolenjska, il y avait 205 familles pour un total de 1008 personnes (Štrukelj, 1980:62), tandis qu'un conduit partiel dans les Trois Vénéties fait par M. Karpati (1962:46) donnait le chiffre de 64 familles et 273 personnes, qui auraient représenté 60 % environ des "Tsiganes slaves". A titre purement indicatif, nous pourrions dire que nous décrirons le mode de vie et de pensée de deux ou trois mille personnes, en particulier, parmi celles-ci, de celles qui vivent aujourd'hui en Italie. Les données de P. Štrukelj nous accompagneront de temps en temps sur

notre chemin.

I.8 Des forêts à la ville.

Il semble qu'il y ait eu une période à cheval entre 1800 et 1900 où l'aire comprenant la Slovénie méridionale, la Croatie du nord-ouest, une partie de l'Istrie et de la Lika, était un territoire "contrôlé" par nos Tsiganes. Tzigari, en racontant sa vie en Croatie septentrionale, affirme : "Dans ces endroits, il y avait seulement des groupes de Rom qui parlaient ma langue, ce n'était pas comme aujourd'hui où ils sont tous mélangés. On voit qu'à cette époque, on voyageait moins. Moi-même alors, j'étais convaincu que tous les Rom parlaient la même langue". (Levakovich et Ausenda, 1975:23-24). Encore Tsigari, à la fin de la deuxième guerre mondiale, en rencontre aussi dans l'île de Krk, dans le Haut Littoral dalmate, qui affirmèrent être là "depuis on ne sait combien de générations" (1975: 101). En marge de leur territoire, vivaient d'autres Tsiganes, avec qui il est certain qu'ils avaient des contacts aussi bien commerciaux que matrimoniaux, mais qui s'avançaient dans les zones d'autrui seulement de façon sporadique et temporaire. Ils eurent ainsi la possibilité de créer un ensemble dialectal assez homogène, riche d'emprunts lexicaux slovènes et croates et avec des caractéristiques grammaticales particulières, qui les caractérisent encore aujourd'hui par rapport aux autres. R. Uhlik nous dit qu'un des noms avec lequel ils étaient indiqués par les autres est celui de "<u>Živičari</u>", c'est-à-dire "Tsiganes des buissons" (1956:200). Ce nom semble convenir particulièrement bien puisqu'il semble qu'ils aient souvent privilégié la vie au milieu des forêts florissantes de cette région. D'après les documents qu'a exhumés P. Štrukelj, il résulte souvent qu'ils habitent dans telle forêt, dans les environs de tel village. Les vieux vivant en Italie se rappellent encore la vie dans les forêts, souvent laissées seulement pour aller mendier dans les villages. Encore aujourd'hui, en Slovénie, beaucoup de leurs établissements se trouvent en-dehors du village, à l'orée de la forêt. En visite

à Kočevje, dans le quartier de Trata, un homme qui vit aujourd'hui en Italie nous indiqua le point précis où il nacquit avant la guerre; encore aujourd'hui, au même endroit, à l'entrée de la forêt, se lève l'établissement de baraques et de petites maisons de Cigani, ses parents.

En Italie, ils ne vivent plus dans les forêts. La plupart des fois, ils vivent dans les périphéries des villes, dans les camps de halte mis à disposition par les communes pour les "Nomades", ou dans des aires non construites. Beaucoup vivent dans une maison, quelques-uns se sont construit de somptueuses villas ; mais nous essaierons de voir que ces Tsiganes de la frontière, au-delà des frontières politiques des Gaǧe, ont essayé de transplanter chez nous une organisation sociale semblable à celle en vigueur en Yougoslavie, même si dans la difficulté du changement de la situation historique et géographique.

II — ROMA

Première partie : Āver Roma

II.1 Typologies (1).

Le linguiste G. Soravia, se fondant surtout sur les données linguistiques, cerne cinq grands regroupements parmi les Tsiganes européens (Groupe ARCA, 1978:29-31):

1 - Les Tsiganes euro-asiatiques (Grèce ; Asie Mineure) ;

2 - les tsiganes des Balkans méridionaux ; parmi eux les Arlija auxquels seraient étroitement apparentés "les soi-disant Sinti istriani et horvati (croates) qui ne sont pas de vrais Sinti et que l'on trouve aussi en Italie septentrionale" ;

3 - les Sinti véritables ; d'après l'Auteur, en feraient même partie, outre les Manuš français, "des groupes qui n'utilisent pas ce terme pour se désigner", c'est-à-dire quelques groupes de Rom et de Kalé (= Noirs), comme les Rom de l'Italie méridionale, les Kalé de la Finlande, les Tsiganes gallois et anglais ;

4 - les Gitans du midi de la France, de la Catalogne et du Portugal ;

5 - les Vlax, groupes parlant des dialectes de claire influence roumaine, parmi lesquels les Kalderáš, les Lovára, les Čurára, les Dzambáša, les Mačvája et les Xoraxané.

Quelques premières observations générales doivent être faites sur cette classification qui, comme beaucoup d'autres faites par les linguistes, n'offre pas beaucoup d'intérêt en-dehors du cercle des linguistes mêmes. Ceci, non parce que la langue soit d'importance secondaire, au contraire, mais parce que : 1) et surtout, la diversité linguistique a une valeur différente selon celui qui l'étudie et celui qui la parle ; 2) si par exemple, on dit à un Rom calabrais : "Tu peux me dire ce que tu veux, mais tu es un "Sinto",

l'autre peut très bien nous répondre : "Tu peux me dire ce que tu veux, mais toi, tu es un imbécile" ; 3) nous pouvons tomber, par exemple, comme nous verrons, sur des groupes locaux qui se disent slovénsko Roma, dont un bon pourcentage des membres n'est pas slovénsko Roma, même si quelques-uns d'entre eux parlent le dialecte des slovénsko Roma ; 4) négliger de nombreux autres traits culturels pour privilégier seulement le trait linguistique, signifie par exemple réunir les Kalderáš et les Xoraxané, qui ont une structure sociale très différente ; 5) si "les soi-disant Sinti istriani et horvati" "ne sont pas de vrais Sinti" pour la langue, mais le seraient, sous-tend l'Auteur, pour d'autres choses, par exemple, dirait l'ethnographe, pour les rituels matrimoniaux et funèbres, alors ils ne sont pas même, ajoute l'ethnographe, apparentés aux Arlija : ceux-ci n'ont pas, par exemple, la fugue comme rituel nuptial, mais la stipulation et le versement du prix de la mariée, etc. et 6) une telle classification n'aurait aucun sens pour n'importe lequel des "groupes" mentionnés ici.

Il est clair que des typologies de ce genre peuvent se faire à foison, en examinant chaque fois tel ou tel élément culturel et en classant les différents "groupes" d'après l'absence/présence ou d'après les différentes configurations de l'élément susdit. Mais ceci ne dirait rien ni des rapports réels qui peuvent exister entre les différents "groupes" dans une région donnée, ni de la carte cognitive qu'un "groupe" particulier utilise pour identifier les autres. Le fait de parler la même langue ou deux dialectes similaires ne comporte pas automatiquement une solidarité de groupe des locuteurs ; c'est un aspect qui au besoin doit être étudié au fur et à mesure. Ainsi, nous pouvons témoigner sans aucun doute que dans l'Italie du nord, le "groupe" le plus méprisé des "soi-disant Sinti horvati" est celui des Rom de la Yougoslavie du sud de récente immigration, dont beaucoup sont Arlija. Et cela même si, d'un point de vue linguistique et d'après les typologies linguistiques, les Horvati sont plus proches des Arlija que de n'importe quel autre

groupe.

Une autre typologie peut être celle établie d'après les rites matrimoniaux. Nicolini (1969:41), par exemple, fait les associations suivantes :

1 - Sinti : fugue nuptiale ;

2 - Rom : stipulation matrimoniale faite par les parents ;

3 - Gitans : fugue nuptiale + stipulation des parents.

Nous disons seulement que c'est un schéma trop simple et inexact qui ne tient compte ni des groupes de Rom qui réalisent seulement la fugue, ni de ceux qui peuvent réaliser aussi bien la stipulation que la fugue, ni des groupes gitans qui peuvent réaliser seulement la stipulation.

On pourrait citer d'autres typologies de ce genre dressées d'une fois à l'autre en tenant compte du type de nomadisme, des métiers, du moment de l'immigration dans un pays donné, etc.. Toutes classifications que, certainement, le spécialiste qui s'apprête à "étudier" un "groupe" particulier doit connaître (au moins pour confirmer ou invalider les caractéristiques que les différentes typologies assignent au "groupe" à affronter), mais qui ne suffisent pas pour établir a priori une quelconque solidarité dérivant du fait d'avoir en commun le trait linguistique, historique ou culturel que l'on veut.

De nombreuses typologies résultent obscures en soi par le simple fait qu'elles sont construites en étiquetant les différentes classes de façon aberrante. Si l'on reprend à nouveau les classifications de Soravia et Nicolini, nous nous rendons compte que la nomenclature des divers types et sous-types est formée, dans la première, par :

- des hétéronymes (2) ("Tsiganes", "Gitans")
- des autonymes de différents niveaux ("Sinti", "Rom", "Kalderáš", etc..)
- une étiquette d'ordre linguistique ("vlax") ;

et dans la deuxième, par :

- des autonymes ("Rom", "Sinti")
- un hétéronyme ("Gitans").

Dans une autre classification de Soravia (1977:48), l'emploi du terme "Sinti" comme étiquette typologique amène à distinguer :

- les "soi-disant Sinti" (=Istriens), qui "cependant ne sont pas à proprement parler des Sinti" ;
- les "soi-disant Sinti" (=Piémontais) ;
- les "Sinti" (=Lombards) ;
- les "Sinti véritables" (=ceux des Trois Vénéties ; mais parmi eux, on ne compte pas les Sinti veneti ...).

Du moment que ce travail veut être une description d'un groupe (3) particulier, notre intention principale est de reporter comment il classe lui-même et les autres, pour que le lecteur soit en mesure d'utiliser les concepts et les catégories comme ils sont utilisés par le groupe lui-même. Il est tout aussi clair que, si dans la littérature tsiganologique courante, se dressent des classifications comme celles que nous venons de voir, nous devons tenter de mettre le lecteur dans la possibilité de savoir passer d'un registre à l'autre ; ceci pour pouvoir identifier un "groupe" d'après l'étiquette du spécialiste et d'après celle donnée par nos Tsiganes.

II.2 "Tsiganes" et "Gağé".

Dans une grande partie de la littérature tsiganologique contemporaine, on donne une validité générale aux deux énoncés suivants :

a) "Les"Tsiganes" sont les personnes ainsi appelées par les non-Tsiganes",

b) "Les "Gağé" sont les personnes ainsi appelées par les non-Gağé",

où a) étant un énoncé des non-Tsiganes et b) des non-Gağé, les équivalences d'un registre à l'autre devraient être :

c) Tsiganes $\cong$ non-Gağé

d) Gağé $\cong$ non-Tsiganes.

En somme, dans les deux groupes de personnes, la structure cognitive qui reconnaît l'humanité partagée en x et non-x est reflé-

tée fidèlement dans la langue : un terme dénote x, ancun terme ne dénote non-x, où non-x est toujours le locuteur, selon le diagramme suivant :

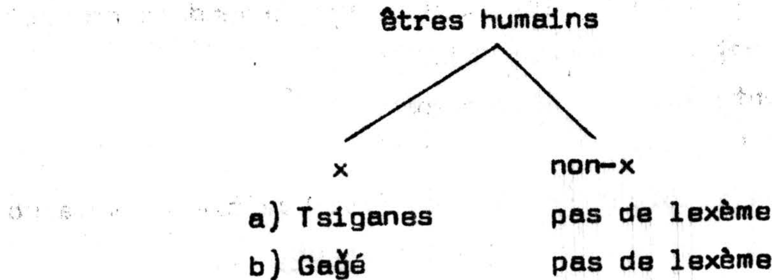


Fig. II.1

Dans les deux cas, il n'existe pas de terme qui dénote l'unité de non-x par rapport à x, mais seulement des termes qui désignent des sous-ensembles de non-x :

dans a) par exemple, Français, Italiens, Espagnols, Anglais, etc.. ;

dans b) Rom, Manuš, Sinti, Kalé, etc.. Il est clair ensuite que le terme avec lequel x est indiqué par non-x peut varier selon la langue des différents sous-ensembles : dans a) Tsigane (ou autres synonymes dans les autres langues), Gitano, Zingaro, Gypsy, etc..etc.., dans b) Gağé, Gažó, Gágo, Pajo, Gorgio, etc..

Il existe pourtant des cas où les équivalences c) et d) ne sont pas respectées, puisqu'il peut y avoir des personnes qui sont appelées à la fois "gağé" par qui est appelé "Tsigane" et "Tsiganes" par qui est appelé "gağó". D'un point de vue extérieur, par conséquent, les aires sémantiques des deux hétéronymes se coupent (v. fig. II.2).

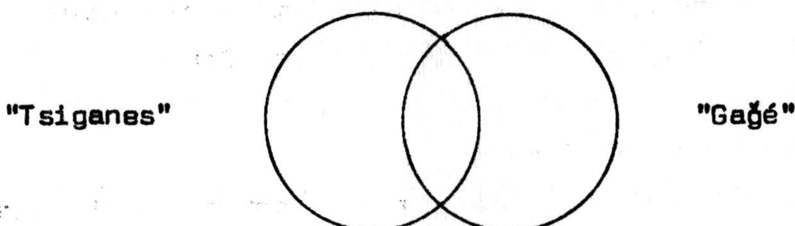


Fig. II.2

Dans l'intersection, c'est-à-dire parmi les personnes qui sont appelées aussi bien "Tsiganes" que "Gağé", nous pouvons avoir des personnes qui se reconnaissent elles-mêmes comme :

- "Tsiganes", mais pas "Gağé" (par exemple en Italie, les "Tsiganes" de Calto : v. Sarti, s.p.)
- "Gağé", mais pas "Tsiganes" (par ex. en Italie, certains forains)
- ni "Tsiganes", ni "Gağé" (par ex. en Italie, ceux qui s'appellent Kamminánti).

Il se peut qu'il y ait aussi des personnes qui se reconnaissent elles-mêmes aussi bien "Tsiganes" que "Gağé", mais nous ne pouvons pas le dire. Puisque les classifications sont déjà par elles-mêmes des évaluations, il est permis de s'attendre à des opinions différentes sur les "Tsiganes" - catégorie construite par les non-Tsiganes - selon la position où se place celui qui les formule, si à l'intérieur de l'ensemble supposé "non-Tsiganes" ou si à l'intérieur de l'ensemble supposé "non-Gağé". Ainsi il est très probable, par exemple, que chacun des trente et quelques groupes de la Yougoslavie, recensés par Uhlik (1955,1956) comme "Cigani", outre un autonyme particulier, ait aussi une vision des non-Gağé différente de celle des autres non-Gağé. La même chose arrive quand les non-Tsiganes parlent des "Tsiganes". Selon leur profession ou autre, ils subdivisent la construction "Tsiganes" en groupes et sous-groupes qui coincident rarement entre eux : la typologie du linguiste, par exemple, peut être différente de celle de l'historien, du prêtre ou du policier. Il n'y a rien d'absurde dans cela : tout comme les non-Gağé utilisent des paramètres différents pour se classer, les non-Tsiganes utilisent des paramètres différents pour les classer. L'absurde, provoqué par une banale méprise sémantique, a été par contre de chercher pendant longtemps le "vrai Tsigane", qui fut peut-être la querelle la plus inutile de toute l'histoire de la tsiganologie.

Après que l'on découvrit l'origine indienne de la langue de

divers "Tsiganes", on crut qu'elle pouvait servir comme paramètre de distinction. Les problèmes surgirent quand on vit que beaucoup de ceux qui vivaient "en Tsiganes" ne parlaient pas "Tsigane", et on chercha à savoir s'ils étaient au moins d'"origine tsigane", ou autre. Encore aujourd'hui et en Italie en particulier, beaucoup distinguent de cette façon les "Tsiganes" d'autres qui vivent "en Tsiganes", supposant - par un procédé puriste - que l'original est l'authentique et que ceux qui s'écartent du réputé original sont des "dégradés". En identifiant les "vrais Tsiganes", les "Tsiganes dégradés" et "ceux qui ne sont pas vraiment Tsiganes", on arrivait à distinguer "scientifiquement" ceux que la conception "populaire" cataloguait de façon uniforme.

II.3 Oppositions distinctives ou continuum culturel ?

Contre l'organisation purement typologique de l'étude du monde tsigane/non-gağó, il a été récemment développé des interprétations alternatives de la part de différents Auteurs, qui ont tenté des analyses ou descriptions générales. Il en émerge deux positions qui, d'après notre façon de voir, s'opposent seulement en partie : l'une, suivie par des auteurs français, (Lemaire de Marne, Liégeois, Williams) met l'accent sur les distinctions d'opposition internes aux groupes tsiganes ; l'autre, soutenue par des auteurs anglais (Acton, Helyear), met en évidence la continuité à l'intérieur du large éventail que seraient les populations tsiganes. Il est significatif de noter que ces directions se sont développées toutes les deux à partir de la critique de la conception du "vrai Tsigane", du "True Gypsy", en somme du Tsigane "d'appellation contrôlée". Ce n'est certainement pas le lieu ici d'analyser en détails les deux positions. Nous nous limitons seulement à suggérer que peut-être, comme il arrive souvent, elles ont été influencées par les caractéristiques ethnographiques propres à la région où les Auteurs ont mené leurs recherches (les Français en France, les Anglais en Grande Bretagne). Il est tou-à-fait normal, croyons-nous, que les tsiga-

nologues qui se spécialisent en France, où il existe de nombreux "groupes" et "sous-groupes" différents, voient "<u>plusieurs</u> sociétés tsiganes". Au contraire, les spécialistes anglais, habitués à observer une situation déjà en soi beaucoup moins bariolée que la situation française, avec en plus des phénomènes évidents de fusion interne entre les différents "groupes", préfèrent clairement tenir compte d'une "continuity of culture" à l'intérieur du "broad spectrum of population commonly called Gypsy" (Acton, 1974:18). Et comme il arrive souvent entre les anthropologues, qui critiquent mutuellement les généralisations l'un de l'autre, parce qu'ils prennent tous en considération leurs données seulement, il arrive ainsi de même entre les tsiganologues.

II.4 Les autonymes des "Zingari" en Italie.

Nous avons indiqué ailleurs les caractéristiques socio-culturelles des personnes appelées "<u>Zingari</u>"(4) en Italie, en donnant également la bibliographie de base (v. Piasere, 1984b). Il nous intéresse de savoir ici comment ils s'appellent. Le peu de recherches poursuivies en Italie sur ces populations ne permet même pas de donner un cadre rigoureux des noms qu'ils se donnent eux-mêmes. Par conséquent, les nombreux termes qui apparaissent - au pluriel - dans le Tableau II.1 devront être corrigés par la suite :

a - <u>Sinti pjemontézi</u>
b - <u>Sinti lombárdi</u>
c - <u>Sinti mučíni</u>
d - <u>Sinti emiljáni</u>
e - <u>Sinti véneti</u>
f - <u>Sinti markiǧáni</u>
g - <u>Sinti gáčkane</u>
h - <u>Sinti estrexárja</u>
i - <u>Sinti kranárja</u>
j - <u>Sinti krasárja</u>
k - <u>Rom abrutsézi</u>
l - <u>Rom kalabrézi</u>
m - <u>Romje čelentáni</u>
n - <u>Romje bazalísk</u>
o - <u>Romje puljézi</u>
p - <u>R̰om kalderáš</u>
q - <u>R̰om lovára</u>
r - <u>R̰om čurára</u>
s - <u>slovénsko Roma</u>
t - <u>h(e)rvánsko Roma</u>
u - <u>Istrjáni Roma</u> ou <u>Romíne</u>

v - Lassikané Romá ou Romá

w - xoraxané Romá ou Romá

x - Rudári ou Rumúni

y - Kaulía

z_1- Kamminánti

z_2- Ǧostráj

z_3- Tsigáñ (Zingari)

Tab. II.1

Malgré les incertitudes cognitives, dans cette liste on a préféré ne pas employer la graphie italienne, mais celle utilisée ici pour la transcription des termes tsiganes. De nombreux groupes utilisent peut-être le pluriel "Sinte" ou "Sinté" au lieu de "Sinti", mais il conviendra de mieux vérifier. Il faudra également vérifier l'emploi, chez les Sinti, du terme "valsi"(="latins", en particulier "italiens") ou similaire, et voir s'il s'agit d'une auto-dénomination ou autre. De toutes façons, les groupes a-f de la liste se considèrent d'habitude eux-mêmes comme "italiens" et étiquettent comme "allemands" (tajč) l'ensemble des groupes g-j. A rappeler que quelques Sinti gáčkane se disent "eftavagárja" et peuvent indiquer par extension leur ethnonyme : "me hom je Sinto gáčkano eftavagetíko" ("je suis un Sinto gáčkano des eftavagárja").

La figure II.3 indique à peu près les zones les plus fréquentées par les membres de chaque groupe (les lettres renvoient à la liste reportée ci-dessus). Est également signalée la ville de Melfi, où peut-être est présent l'établissement "tsigane" le plus nombreux d'Italie : environ 1000 Romje sur 18 000 habitants.

Il n'existe pas en Italie, sinon très sporadiquement, de groupes de Kalé. Aucun groupe sinto en Italie ne se définit par contre Manuš. A l'occasion, ils reconnaissent en tout cas que Sinti et Manuš sont le même groupe : "Nous, ici en Italie, nous sommes Sinti, mais si nous allons en France, alors là-bas nous sommes Manus, je ne sais pas pourquoi. Il y a longtemps, je suis allé à Strasbourg, où j'ai de la famille. Eh bien là, ces parents se disent Manuš, mais quand ils viennent en Italie ils sont Sinti comme moi". A ce point, nous pourrions construire une nouvelle typologie basée sur

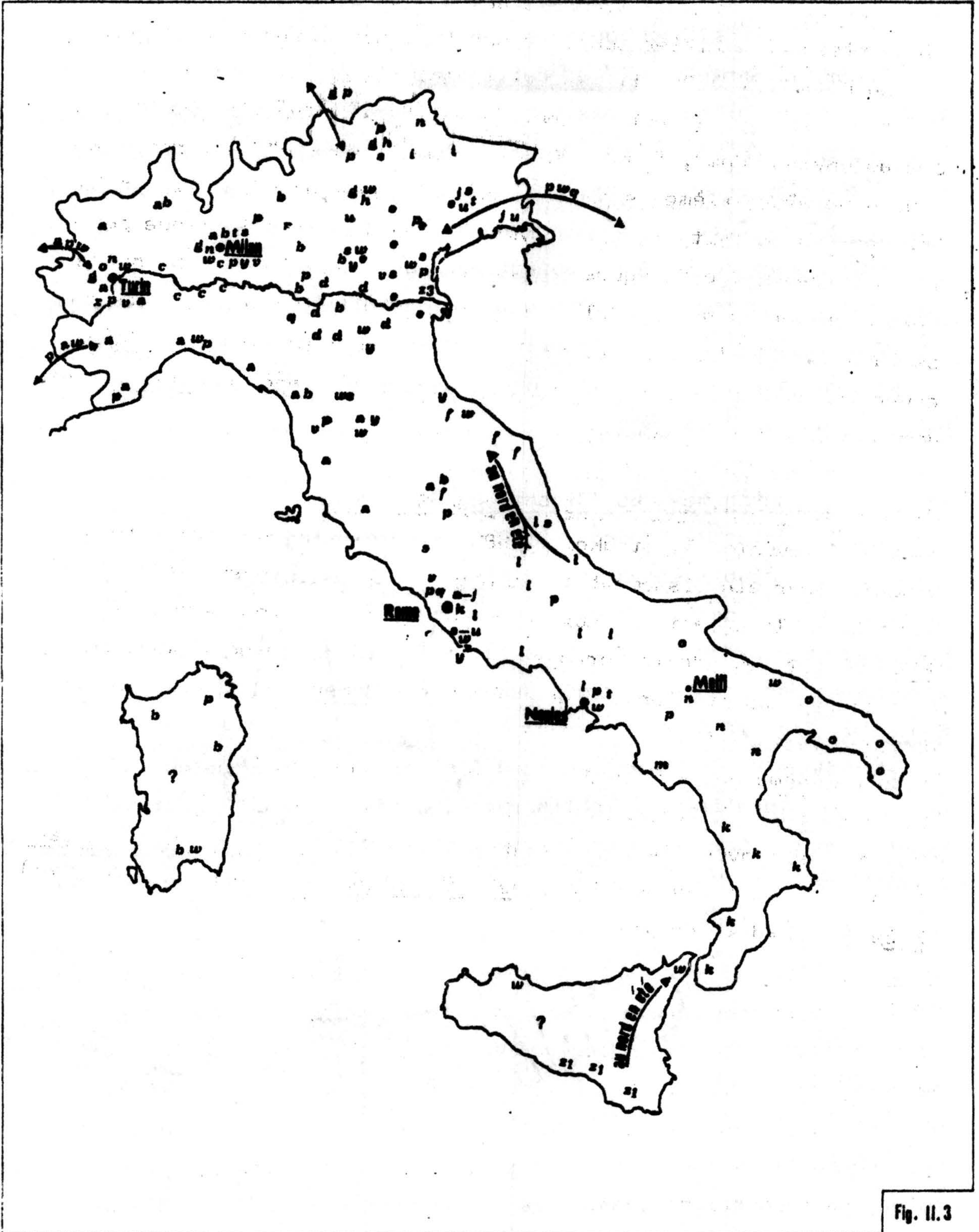


Fig. II.3

l'autonyme, mais ce serait encore une fois une construction seulement extérieure qui ne tiendrait pas compte de la réelle articulation interne à vérifier toujours une fois sur l'autre. Tous ceux qui se définissent "Sinti" se retiennent-ils un seul "groupe", distinct de ceux qui se définissent "Rom", "R̰om", "Roma", "Romá", etc.? Les autonymes "Rom", "R̰om", "Roma", "Romá", "Romje", qui renvoient tous à un même lexème (sing. "Rom" ou "R̰om") sous-entendent-ils vraiment une unité ? Le fait que l'autonyme soit semblable n'implique pas que les hétéronymes réciproques soient eux aussi semblables. En outre, toutes ces personnes ont-elles une vision unitaire envers ceux que certains Sinti et les Romá appellent Gaǧé et d'autres Sinti Gaǧe, envers ceux que les Rom et les Romje appellent Gaǧǧé ou čivíli, les R̰om Gažé et les Roma Gāǧe ?

II.5 Les autonymes des "Cigani" en Slovénie.

En Slovénie, P. Štrukelj (1980:73-74) distingue trois groupes d'après leur établissement : les Cigani de la Dolenjska (à la frontière avec la Croatie), ceux du Prekmurje (à la frontière avec la Hongrie) et ceux de la Gorenjska (à la frontière avec l'Autriche). L'autonyme des premiers et des seconds est Roma, et des troisièmes, Sinti (v. fig. II.4).

Les Roma de la Dolenjska se définiraient ensuite selon la région ou les localités d'établissement. Comme exemple, P. Štrukelj reporte en slovène les dénominations suivantes : belokranski Cigani (=Tsiganes de la Belakrajna), metliški Cigani (=Tsiganes de Metlika), Kočevarji (=de Kočevje).

./.

Fig. II.4

II.6 La terminologie ethnique des slovénsko Roma en Italie.

Nous commençons finalement à entrer dans "nos Tsiganes". Partons de ceux qui, en Italie, se nomment slovénsko Roma, en reportant comment ils classent l'humanité quand ils parlent dans leur dialecte, c'est-à-dire po románe.

Pour les slovénsko Roma, il n'y a pas de Rom, Sinti, Kalé, Romje etc. Tous les hommes (manúša, ǧēne) au monde peuvent être ou Roma, ou Gǎǧe, selon le diagramme II.5.



Fig. II.5

Nous verrons par la suite qu'à ce dualisme entre vivants, les slovénsko Roma font correspondre une division dualiste des être surnaturels.

Avant tout, notons que la situation résumée dans le diagr. II.1 donnée d'habitude comme générale, n'est pas toujours valable : ainsi les exemples rapportés par Liégeois (1983:65-71), traitant le matériel de Salo (1979) et Williams (1980), ne tiennent pas compte des classifications du type de celle montrée ici qui, à notre avis, n'est pas isolée ni typique des slovénsko Roma. Au-delà du relevé ethnographique, ceci peut être une donnée réconfortante pour les propagateurs du nationalisme tsigane, puisque la présence d'une dénomination à l'intérieur d'un groupe qui embrasse l'ensemble des groupes est sans aucun doute indice d'une certaine conscience ethnique, encore aujourd'hui potentielle en ce qui concerne les revendications des droits, mais qui en tant que telle admet un style de vie commun: à ce niveau, sur l'interprétation des non-Gağe, ils donneraient peut-être plus raison aux tsiganologues anglais que français.

La même division est maintenue quand ils parlent en italien (po gagikáne), c'est-à-dire comme les Gağe : refusant l'étiquette "Tsiganes" parce que retenue péjorative, ils traduisent l'autonyme en utilisant "Sinti" à la place de "Roma", devenant ainsi Sinti Slovéni (v. Introduction) et indiquant tous les Roma comme Sinti. Une phrase comme "hīle pherde Roma" ("Il y a beaucoup de Roma") est reportée en italien avec "ci sono molti Sinti" ("Il y a beaucoup de Sinti"). Voilà ce qui explique pourquoi, dans la littérature en langue italienne, ils sont appelés aussi de cette façon. Très probablement, ils ont commencé à s'appeler "Sinti" en italien à la suite des premières tentatives de récupération sociale entreprises en Italie, à cheval entre les années 50 et 60, quand les enseignants scolaires et les religieux employaient entre eux ce terme de façon générique, à la place du peu aimé "Tsiganes".

Il existe un facteur indispensable pour être Rom : avoir des ascendants Roma, "avoir le sang de Rom". "Nindar jek gağo nasti

ǟvla Rom, un gǎǧo ne pourra jamais devenir un Rom", nous disait Ljuke, une vieille Romni ; il pourra vivre, s'il y arrive, sar Roma, comme les Roma, mais il ne sera jamais un Rom. Zéjo nous donnait l'exemple des Kamminánti, un groupe semi-nomade, surtout d'origine sicilienne. "Regarde les Siciliens, ils vivent comme les Roma, ils aiguisent les couteaux, ils voyagent, aujourd'hui ils sont à Mande, demain à Baro, mais ce ne sont pas des Roma, ce sont des Gǎǧe. "Hik rašajóre - nous disait Tapi - "regarde notre prêtre, quand il est venu chez nous, il ne savait rien faire, nous lui avons tout appris, maintenant, il est toujours avec nous ; mais c'est toujours un gǎǧo." Au contraire, le Rom qui vit en gǎǧo est toujours Rom. En décembre 1981, à Volo, un petit jeune se présente au camp. Il ne connaît personne, il ne dit pas un mot po románe, il vit en ville avec d'autres gǎǧe. Il dit être le fils d'un tel et d'une telle, tous les deux Roma, d'avoir été abandonné dans un pensionnat où des religieux l'ont élevé. Il n'a jamais vécu avec les Roma, mais les Roma de Volo l'ont catalogué tout de suite comme Rom.

Pas même le mariage ne peut changer l'essence d'une personne. La soeur de Kambro, internée en Sardaigne pendant la deuxième guerre mondiale, a épousé un gǎǧo de Cagliari. Sa famille ne la voit pas depuis des années, sait qu'elle vit en gǎǧi, qu'elle est marchande de fruits et légumes, malgré cela elle est toujours considérée une Romni (fém. de Rom). A l'inverse, le témoignage de Scaramuzzetti est valable ; se référant justement à ces Roma et parlant clairement de "fidélité au sang", elle écrit : "des femmes gǎǧe mariées avec des Tsiganes et qui vivent parmi des Tsiganes, sont encore indiquées comme gǎǧe. Dans la même situation, c'est un homme (...) appelé le "gagio""(1979:169). Románi rat, le sang de Rom donc, entité concrète, physique, biologique, est la marque fondamentale qui véhicule l'être Rom, l'identité ethnique du niveau principal.

Le caractère ethnique, la personnalité ethnique, vivre en Rom, Živíni po románe, sont certainement tenus en ligne de compte et même en grande considération. Mais alors c'est toujours dans un autre con-

texte et on se réfère toujours à des personnes que l'on considère sans aucun doute comme des Roma, comme ayant románi rat, le sang des Roma. Scaramuzzetti a encore vu juste quand elle remarque que l'affirmation qui est souvent faite, "kova naj čačo Rom, il n'est pas un vrai Rom","a une signification plus morale que de fait" (1979:169). Certainement, dans les cas d'incertitudes, quand l'identité ethnique d'un individu est douteuse, alors on peut entendre dire que "naa ! Gíftarja hīle, čače Roma. Noon ! ce sont des Gíftarja, de vrais Roma". Mais c'est seulement une façon de dire pour renforcer l'identité románi par rapport aux Gaǧe. Rappelons que les Xoraxané Romá, dans le même sens, nous disaient "Čisto Rom sem ; katé sem sa Romá, je suis un vrai, un pur Rom; ici nous sommes tous Romá".

Le passage de la perception du "čačo Rom" de l'ordre cognitif à l'ordre moral reflète la conception "culturologique" - à la Benedict, pour s'entendre - que les slovénsko Roma eux-mêmes s'efforcent d'avoir de leur société, un modèle tout idéologique qui n'est pas toujours respecté. Et affubler l'un ou l'autre de l'insulte de ne pas être un vrai Rom est un indice des rapports personnels et politiques qui se créent au fur et à mesure, à différents niveaux, à l'intérieur du groupe.

De nos notes de décembre 1981 : "Nous sommes assis à côté du feu avec Lame et Tapi, son mari ; on parle de tout et de rien, avant que la discussion ne tombe sur un point précis :

- Lame : "Niči vašo kēri, čačo Rom čori, il n'y a rien à faire, le vrai Rom vole".
- Tapi, malicieux : "Onda čore i tu, alors tu voles toi aussi".
- Lame, tournée vers nous, en intercalant des mots po gaǧikáne et po románe : "Po mre mūle (sur mes morts), jamais volé de ma vie. Na ǧānu, dāru pe (je ne sais pas, j'ai peur)".
- Nous : "Onda na hiňas čači Romni, alors, tu n'es pas une vraie Romni ..."

-Lame : "S ilo kava, tu ! C'est quoi ça, eh toi !"

Son mari nous regarde, nous cligne de l'oeil et sourit".

Dans la conception des Slovénsko Roma, la totalité des Roma est divisée en différents groupes définis, génériquement, ratse (sing. ratsa). Ces ratse forment un ensemble - les Roma - structuré taxonomiquement , c'est-à-dire ordonné en plusieurs niveaux et doté d'une certaine profondeur et de différents degrés d'inclusion. La taxonomie reportée dans le diagramme II.6 a été recueillie à Mande, tenant compte de l'opinion de différents Roma et nous la retenons assez représentative parmi les diverses classifications que les Slovénsko Roma de l'Italie du nord-est peuvent faire aujourd'hui. Afin d'éviter des confusions, à partir de maintenant nous écrirons les autonymes sans signes particuliers, tandis que nous soulignerons les hétéronymes. De cette manière, quand nous soulignerons "Roma" (Roma), on se réfèrera aux groupes appelés ainsi, mais qui ne s'appellent pas eux-mêmes de cette façon. Comme on voit, la structure du diagramme est du type "arbre renversé" ; la plus petite ou la plus grande longueur de chaque "branche", avec ses subdivisions, reflète la plus petite ou la plus grande connaissance due au plus petit ou au plus grand contact avec la ratsa. On peut donc constater tout de suite que la "branche" a laquelle les locuteurs appartiennent a, d'un point de vue linguistique, des caractéristiques absolument particulières. Les lettres minuscules renvoient aux autonymes du tableau II.1 :

a-j. Le terme Gíftarja dénote tous les groupes qui se nomment Sinti. On y reconnaît deux sous-catégories, les (I)taljáni (=Italiens) et les Nemtsi ou Tajč (=Allemands), même si d'après quelques-uns, seulement ces derniers seraient les "vrais Gíftarja".

L'étymologie de "Gíftarja" est inconnue des Roma eux-mêmes. Un vieux Rom nous dit qu'elle pouvait dériver d'un vieux mot po románe, "gifto" (="poison" < All. "gift" avec la même signification), voulant donc dire "empoisonneurs" ou "fabricants de poisons". Mais plus probablement, elle dérive du grec "gyftos" = Egyptien (v. aussi Uhlik 1956:205). Les Sinti seraient donc "Egyptiens", un terme avec lequel dans plusieurs endroits en Europe on indiquait et on indique encore aujourd'hui les "Tsiganes".

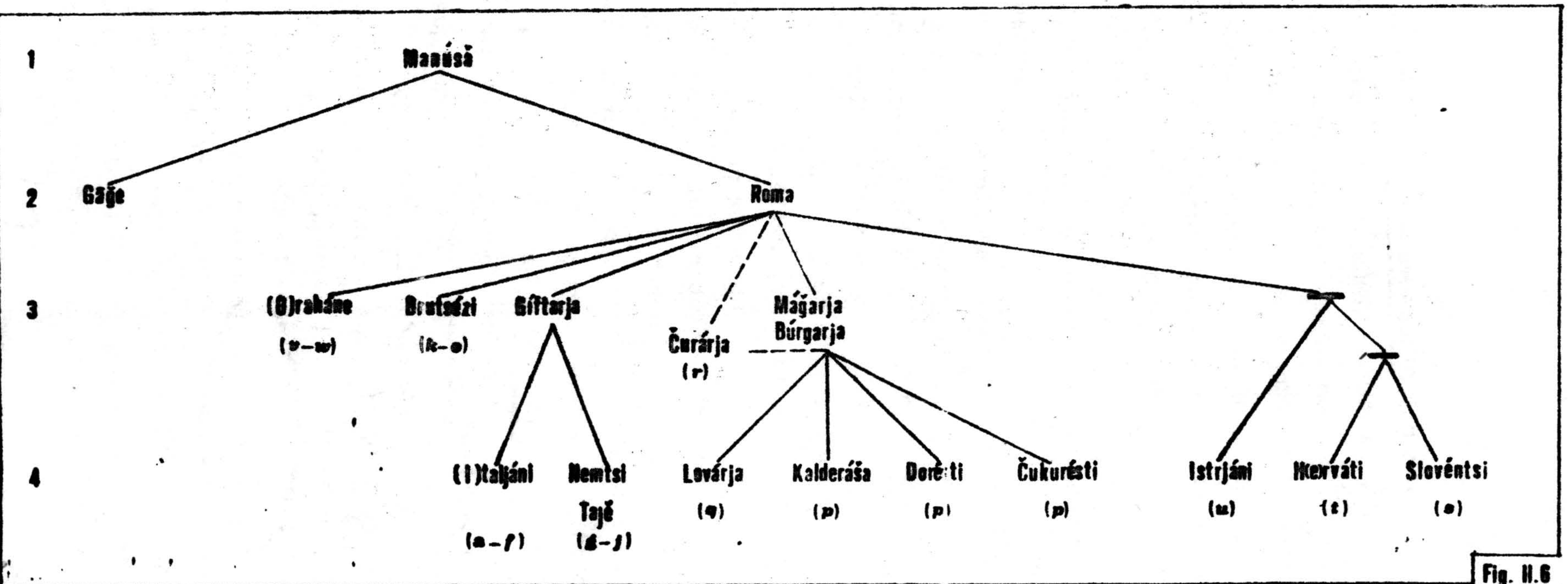

1
2
3
4
Manúšă
Gaǧe
Roma
(O)raháne
(v–w)
(k–o)
Giftarja
(I)taljáni
(a–f)
Nemtsi
Tajč
(g–j)
Čurárja
(r)
Măǧarja
Búrgarja
Lovárja
(q)
Kalderáša
(p)
(p)
Čukurésti
(p)
Istrjáni
(u)
Horváti
(t)
Slovéntsi
(s)

Fig. II.6

k-o. Les Brutsézi, sont les Rom des Abruzzes et plus généralement tous les Rom de l'Italie méridionale. Dans ce cas, un autonyme est devenu un hétéronyme de plus large compréhension. Les Slovénsko Roma du nord de l'Italie ne connaissent pratiquement pas les autres Rom et Romje méridionaux. Ils admettent et s'imaginent qu'il y a des Roma un peu partout dans le sud ("Imagine-toi si à Naples il n'y a pas de Roma ! "), ils pensent aussi qu'ils ressemblent aux Brutsézi, mais, n'ayant pas de contacts, ils restent très indéfinis. On sait par contre que de nombreux Brutsézi laissent au printemps leurs quartiers d'hiver du centre de l'Italie pour passer l'été au nord. Dans ces occasions, les contacts entre les deux ratse ne sont pas rares.

Il serait intéressant de savoir comment les Slovénsko Róma qui se trouvent depuis des années dans les Abruzzes et le Latium classent les autres groupes méridionaux, chose que nous n'avons pas pu vérifier.

p-q. Curieusement, même les Slovénsko Roma individuent les Kalderáš et les Lovára (qu'ils appellent Lovárja) comme des "Hongrois" : ce sont les Mágarja. Les Manuš français et les Gitanos espagnols font la même chose (cfr. Dollé, 1980:37 et San Roman, 1976:57-60). Cependant, nous devons dire que les Slovénsko Roma ne sont pas aussi rigides. Ils reconnaissent que les Kalderáša et Lovárja "sont une même ratsa", mais ils savent aussi qu'"ils ne viennent pas tous de la Hongrie". Ainsi, ceux qui viennent de la Serbie sont indiqués aussi comme Búrgarja, "Bulgares", et ces deux hétéronymes sont interchangeables et pas mutuellement exclusifs. Parmi les Mágarja, les Dorésti et les Čukurésti sont souvent considérés comme une ratsa distincte des des Kalderáša, même si en fait les Dorésti et les Čukurésti qui se trouvent en Italie se considèrent des Kalderáš. L'équivoque dérive peut-être du fait qu'il existe en Italie quelques Mágarja qui se considèrent seulement Kalderáš, sans vanter aucune autre affiliation (sur l'organisation sociale des Kalderaš, voir Williams, 1980 ; sur ceux italiens, v. Levak et Karpati, 1984).

r. Les Čurárja parfois ne sont pas considérés des Mágarja. On re-

connaît qu'ils parlent presque comme eux, mais pour de nombreux Slovénsko Roma "ils sont tout une autre ratsa". Leur classification, en fait, n'est pas très claire ni unanime, surtout en raison du discrédit dont ils jouissent. Un Rom, qui a vécu longtemps avec des Mágarja, les considère un groupe "bâtard" de cette ratsa : "Hik, on dirait des Mágarja, ils se comprennent entre eux, et puis ils font certaines choses de la même façon, ils achètent les femmes, tu sais, comme ça. Mais ils ont quelque chose qui... en somme, je ne saurais pas comment te dire, naj čače Mágarsko Roma, ce ne sont pas de vrais Mágarsko Roma. Hāri milo menge, ils ne me plaisent pas beaucoup, ils ont le couteau toujours prêt, gāne, tu sais. Bengéskere Roma hīle, ce sont des Roma du diable".

v-w. Avec le terme Rahéne (ou Horahéne, Orahéne, Oraéne), déformations de "Xoraxané", on indique tous les Romá de récente immigration de la Yougoslavie du centre-sud. Même si les contacts avec eux sont assez fréquents, ils ne sont pas bien connus.

s-u. La dernière "branche" concerne le taxon ethnique des locuteurs. Comme nous montre le diagramme, aucun lemme particulier n'indique l'ensemble des Slovénsko Roma (subst. "Slovéntsi"), des H(e)rvánsko Roma (subst. "Hrváti") et des (I)strjáni (ou Istrjénsko Roma (subst. "Istrjáni"). Et pourtant, le sentiment d'une certaine affinité entre les trois groupes est palpable quand on parle avec un Rom à ce sujet. Comme il est clair d'autre part que les Slovénsko Roma euxmêmes s'estiment plus proches des Hrváti que des Istrjáni. Bizarrement, pourrait-on penser, la classe à laquelle les intéressés disent appartenir n'est pas étiquetée linguistiquement (covert category), comme ne l'est pas non plus la sous-catégorie qui réunit les Hrváti et les Slovéntsi.

Dans l'arbre des Roma, n'apparaissent pas tous les "Tsiganes" du tableau II.1. Les Rudári, un groupe d'origine roumaine venu en Italie après une permanence en Serbie, ne sont pas connus. Nous croyons qu'ils seraient étiquetés comme Rahéne. De même que les Kaulía, très rares, d'origine irakienne. Les Kamminánti et les Ğostráj sont considérés des Gāğe et appelés parfois pirde. Les Tsi-

gáñ ne sont pas connus, mais ils seraient sans aucun doute appelés Gāǧe : à noter donc que les seuls qui se vantent d'être Zingari seraient considérés au contraire de vrais Gāǧe et que la catégorie "Roma" correspond à celle des "Tsiganes" (=gens qui parlent des dialectes néo-indiens), isolée par certains spécialistes Gāǧe. Nous devons ajouter que cette taxonomie est employée aussi par les Hrvánsko Roma et par les Istrjáni Roma et pourtant ils se disent "Sinti" quand ils parlent en italien, devenant "Sinti croati" et "Sinti istriani" (Sinti croates et Sinti istriens). Quand les ethno-biologistes dressent leurs taxonomies "populaires", ils ont, pour ainsi dire, un avantage énorme par rapport aux ethnologues qui se risquent dans les classifications ethniques "populaires". Les premiers travaillent tranquillement en ne perdant jamais de vue les taxonomies zoologiques ou botaniques rendues désormais canoniques dans la science occidentale, tandis que ce deuxième terme de comparaison manque aux autres, et pas parce que personne n'a jamais tenté de classer les groupes ethniques, mais au contraire parce que beaucoup, et de façon souvent complètement différente les uns des autres, ont essayé. Les significations données à "peuple", "nation", "ethnie", "ethnos", "groupe ethnique", "tribu", etc. sont aussi nombreuses que les anthropologues qui en ont traité. Nous pouvons seulement analyser la classification en soi d'un point de vue formel et voir ensuite l'articulation quotidienne entre les personnes étiquetées ainsi.

Si l'on considère les diagrammes II.5 et II.6 ensemble, il apparaît que dans la conception des Slovénsko Roma, la catégorie fondamentale des manúša , les hommes, est articulée dans son intérieur en 4 niveaux d'abstraction :

1) deux classes au second niveau : Roma et Gāǧe ;

2) à l'intérieur des Roma (niveau 3), correspondent cinq (ou peut-être six, laissant comme ambigue la classification des Čurárja) classes, dont quatre étiquetées (Gíftarja, Brutsézi, Mágarja et Raháne) et une à "lexème zéro" ;

3) une subdivision ethnique intermédiaire qui n'est pas explicitée

par la langue entre le niveau 3 et le niveau 4 ;

4) au niveau 4, neuf classes, toutes étiquetées.

Un cinquième niveau, dont on parlera dans les paragraphes suivants, est aujourd'hui en voie de formation.

Grammaticalement, tous les lexèmes présents dans le diagramme II.4 sont des substantifs. Cependant, dans le langage courant, on peut se rapporter aux différentes catégories de Roma des façons suivantes :

- les classes de niveau 3 étiquetées peuvent être appelées :
  a) seulement avec les substantifs indiqués dans le diagramme,
  b) avec les adjectifs correspondants plus l'étiquette de niveau 2, ainsi nous avons respectivement : les gíftarsko Roma, brutsézi Roma, máǧarsko Roma et raháne Roma ;
- les classes de niveau 4 sont indiquées par :
  a) seulement les substantifs indiqués dans le diagramme, ou bien, et beaucoup plus fréquemment,
  b) les adjectifs correspondants plus le terme de niveau 2, c'est-à-dire en faisant disparaître carrément le constituant intermédiaire qui n'est jamais explicité. Ainsi, nous avons respectivement :
  (i)taljáni (ou (i)taljánsko) Roma, némsko Roma, (i)strjáni (ou istrjánsko) Roma, hrvánsko Roma et slovénsko Roma. Les Kalderášа, Lovárja, Dorésti et Čukurésti sont appelés presque toujours Máǧarja.

Nous avons déjà mentionné que dans la taxonomie, les étiquettes des taxa , les ethnonymes, sont de types différents. L'utilisation des hétéronymes n'est certainement pas une caractéristique des slovénsko Roma. Le diagramme II.7 est un exemple qui montre clairement comment les autres Roma suivent des procédures semblables. On y rapporte les dénominations réciproques des quatre groupes locaux de Roma présents dans quatre points différents de Mande le 16 avril 1981. Les autonymes figurent en majuscule dans le diagramme. Les termes des cases mises horizontalement par rapport à l'autonyme constituent

SINTI EMILJÁNI	Sinti slavi	Tremaróli, Giri giri	
Gíftarja	SLOVÉNSKO ROMA	Raháne	
Sinti		GURBÉTI	Čergári
Sinti	Slováči Romá	Šiftári	BOZŇÁČI ROMÁ

Figure II.7

les hétéronymes actifs avec lesquels on indique les groupes en majuscule correspondants verticalement ; inversement, les noms verticaux correspondent aux hétéronymes passifs. Par exemple : les SLOVENSKO ROMA appellent Gíftarja les SINTI EMILJANI et Raháne aussi bien les GURBETI que les BOZŇÁČI ROMÁ (tous les deux des Xoraxané Romá). Inversement, ils sont appelés Sinti slavi par les SINTI EMILJANI, Sinti par les GURBETI et Slováči Romá par les BOZŇÁČI ROMÁ ; et ainsi de suite.

Naturellement, les hétéronymes ne sont pas acceptés par les groupes auxquels ils se réfèrent, quand ils sont différents des autonymes. Et aussi, les slovénsko Roma eux-mêmes refusent les façons dont d'autres les appellent. Nous rapportons ici une discussion significative entre deux époux, elle des Kalderáš et lui slovéntso :

" 31-05-1982 .

- Zéjo : elle est d'une autre ratsa. Tu sais, comme les Milanais et les Napolitains.
- Dana : Je viens d'un autre endroit.
- Zéjo : En Yougoslavie, nous étions Kočévarja.
- Nous : Mais les gens de Dana, les Mágarja, vous appellent Sijáči, Sijáčeri, Sijáča.
- Zéjo : Non, jamais entendu ces mots.
- Dana (en même temps) : Jo ! Sijáči, oui ! Sijáči.
- Nous : Hik, tu vois, vous êtes Sijáči.
- Zéjo : Non ! c'était eux qui portaient toujours un chapeau, pas nous [po románe, sijéko veut dire chapeau]
- Dana : Mais non ! Tu ne sais rien. Vous êtes Sijáči.
- Zéjo : Non ! Ecoute, qu'est-ce que c'est que ce mot. Je l'ai entendu ici en Italie, ce mot. Si nous étions Sijáči, nous aurions été Sijáči même en Yougoslavie, mais là-bas, je n'ai jamais entendu ce mot.
- Dana : Parce que tu étais petit, qu'est-ce qu'ils savent, les enfants ?
- Zéjo : Je n'étais pas petit, je comprenais tout..
- Dana : Mais si tu ne comprends rien même maintenant, tu veux comprendre, quand tu étais petit, na ?
- Zéjo : Et toi qu'est-ce que tu en sais ? Ecoute , nous étions Kočévarja et eux, les Mágarja, ceux qui réparaient les casseroles, c'était les Kótlarja.Nous ne sommes pas Sijáči.
- Dana : S ilo kava, dajóri ! Santa..., qu'est-ce que c'est que ça, maman ! Sainte... (de plus en plus tendue) ne me fais pas blasphémer, rašajóro (le prêtre) m'entend.
- Zéjo : Mais écoutez celle-là. Mais qu'est-ce que tu sais, toi.
- Dana : Toi, tu ne sais rien. Mon père me dit comme ça. Il est vieux lui, il en saura plus que toi.
- Zéjo : Mais qu'est-ce qu'il sait, ton père, il faut voyager pour savoir ; lui, il reste toujours en Yougoslavie, qu'est-ce qu'il sait ?

- Dana (tournée vers nous) : Il sait tout, lui ! (vers son mari) : Parce que toi, tu as voyagé ? Tu es toujours à Mande.(vers nous) : Ne l'écoute pas ! Lui, il dort seulement, il ne comprend rien..."

Le terme Sijáči, ou Šijáči, ou Śijáčeri, comme étiquette qui regrouperait l'ensemble des Istrjáni, Hrváti et Slovéntsi est unanimement refusée et méconnue. Très souvent, quand nous demandions des renseignements à ce sujet, la première réaction était la négation du terme même : "Mais qu'est-ce que c'est, ce mot ?", "je ne sais pas ce que c'est, en tout cas, il n'est pas à nous !" Le mot n'est pas de la langue du groupe, donc il n'existe pas, donc les sijáči n'existent pas. C'est la procédure logique du raisonnement et on ne doit pas dire les mots au hasard. Seulement dans une occasion, un Rom a admis la validité du terme, affirmant que "oui, une fois, nos gens portaient tous un chapeau" ; mais la même personne, interrogée des mois plus tard, ravala son affirmation de la façon habituelle : "Sijáči ? Na ǧānu so hīle ! Je ne sait pas qui ce sont". Ce même terme, qui peut-être dans l'intention des Mážarja indique aussi d'autres groupes, est rapporté également par Uhlik (1956:200), d'après qui c'est un hétéronyme avec lequel les Tsiganes slovéno-croates sont appelés par les autres Tsiganes.

II.7 La terminologie ethnique des Roma de la Dolenjska.

A partir des données fournies par P. Štrukelj (1980:73-75), il est évident que même les Roma de la Dolenjska divisent l'"humanité (manúša) dans les deux catégories fondamentales de Roma et Ǧāǧe. Les Roma, en outre, seraient divisés selon la fig. II.8 (où nous maintenons étroitement les termes et la graphie de notre source) :

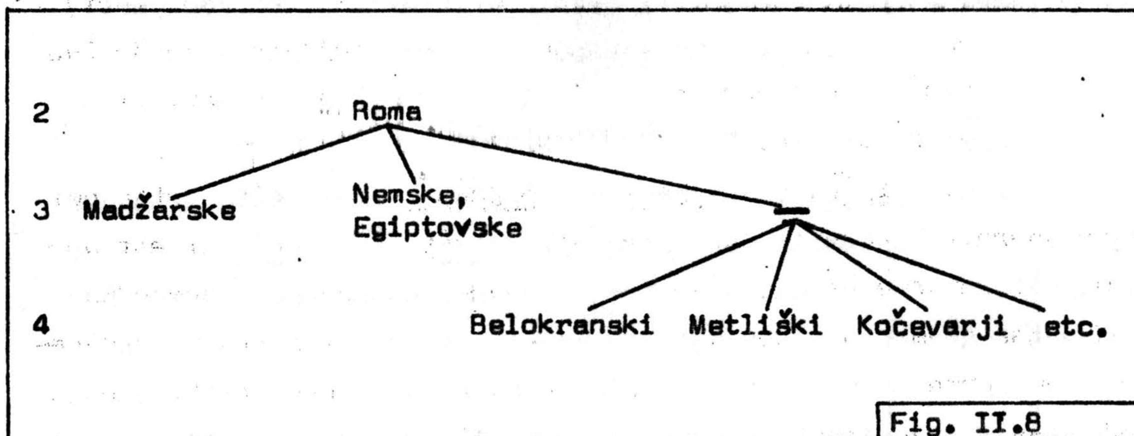


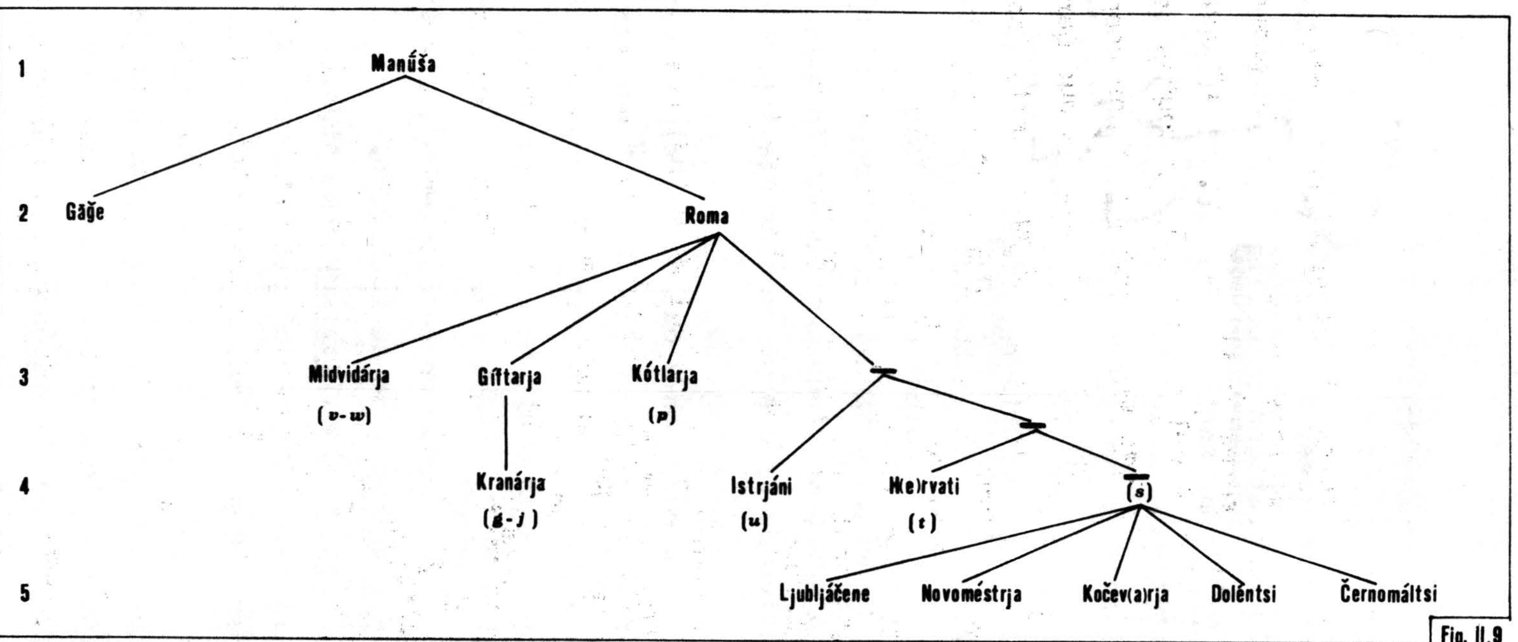
Fig. II.8

Le premier taxon concerne les Roma du Prekmurje, indiqués comme "Hongrois" ; le deuxième les Sinti de la Gorenjska, indiqués comme "Allemands" ou comme "Egyptiens" ; d'après Uhlik (1957:144), les Sinti seraient aussi appelés kranárja ou krántike Roma, c'est-à-dire "de la Carniole" ; le troisième taxon , qui est celui des Roma de la Dolenjska mêmes, ne semble pas étiqueté (v. chap. II.5), même si, comme tous les autres, ils peuvent se définir slovénci, c'est-à-dire slovènes. En échange, ils sont appelés par les deux groupes hrvaske ou hrvati, c'est-à-dire "croates".

II.8 La terminologie ethnique rappelée par les slovénsko Roma en Italie.

Nous devons à présent considérer le changement diachronique de la taxonomie ethnique. La comparaison avec la classification qu'ils faisaient il y a une quarantaine d'années en Yougoslavie peut nous aider à comprendre comment la taxonomie a changé et peut-être aussi comment elle pourra changer dans l'avenir.

Dans la figure II.9, on reporte les ratse rappelées par un Rom qui, avant la guerre, habitait à Kočevje. Elle n'a pas la prétention d'être exhaustive par le fait que les slovénsko Roma qui, après 1918 se trouvèrent de ce côté de la frontière italienne, avaient très probablement, déjà à l'époque, changé le schéma conceptuel de la taxo-



1
2
3
4
5
Manűša
Gãğe
Roma
Midvidárja
(v-w)
Giftarja
Kranárja
(g-j)
Kótlarja
(p)
Istrjáni
(u)
H(e)rvati
(t)
(s)
Ljubljáčene
Novoméstrja
Kočev(a)rja
Dolėntsi
Černomáltsi

Fig. II.9

nomie.

Dans ses lignes générales, la classification n'est pas très différente des deux classifications actuelles, car la grande distinction entre Roma et Gāǧe représentait même alors la discrimination fondamentale. Par rapport à celle actuelle, de toutes façons, deux différences apparaissent comme significatives : par rapport à la première, le nombre des ratse est inférieur, tandis que par rapport à la deuxième, le nombre est supérieur ; d'autre part, les slovénsko Roma apparaissent ultérieurement subdivisés, même si, dans la terminologie des Roma, ils constituaient de toutes façons une seule ratsa. Par conséquent, dans leur souvenir, l'"arbre" apparaît plus étroit mais plus long, rejoignant le cinquième niveau d'abstraction. Outre cela, l'aire dénotative de chaque hétéronyme était plus étroite que celle actuelle :

- Gíftarja indiquait seulement ceux qui sont indiqués maintenant comme némsko Gíftarja pour la raison évidente que "ceux italiens, nous les avons connus seulement quand nous sommes venus en Italie. J'avais entendu dire qu'il y en avait mais je ne les avais jamais rencontrés. Là-bas, les Gíftarja étaient seulement allemands, il y en avait beaucoup près de la frontière autrichienne". Ils étaient identifiés aussi comme Kranárja, du nom de la région.
- Avec le terme Kótlarja (< slov. Kotlar, même sign.), on indiquait les chaudronniers. Il est difficile d'établir s'il s'agit vraiment des Rom Kalderaš, parce que d'autres ratse également faisaient ce métier, y compris certains Roma de la Dolenjska. Ni il est certain que ces Kótlarja correspondent exactement à ceux qui sont identifiés aujourd'hui comme Mágarja. L'informateur reconnaissait en fait qu'alors il y avait effectivement des Mágarja, mais c'était les Roma qui habitaient "vers la Hongrie". Le terme Kótlarja , aujourd'hui, n'est pas complètement tombé en désuétude ; nous avons entendu plus d'une personne âgée l'utiliser dans le sens spécifique de "chaudronniers", se référant soit aux Kalderáš, soit aux Gāǧe qui exercent ce métier.

- Les Midvidárja étaient les Roma dompteurs d'ours (< sl. medvédar, même sign.). En Slovénie ils étaient peu nombreux, ils venaient de la Croatie et surtout de la Bosnie. L'informateur reconnaissait dans quelques groupes de Raháne provenant de la Bosnie les anciens Midvidárja.

Par contre, la même structure et les mêmes termes déterminaient les subdivisions ethniques dans lesquelles les slovénsko Roma se sentent inclus encore aujourd'hui, exceptées les dernières divisions. Celles-ci se référaient tout simplement aux villes dans lesquelles ils habitaient en permanence ou qui constituaient le foyer de leur aire de nomadisme. Le terme Slovéntsi n'était pratiquement pas employé en Slovénie.

- Les Novoméstrja étaient les Roma de Novo Mesto, les Kočév(a)rja, ceux de Kočevje, les Ljubljáčene ceux de Ljubljana, les Černomáltsi ceux de Črnomelj, tandis que les Doléntsi, bizarrement, étaient seulement ceux de Pstojna. Ceux de Metlika étaient par contre catalogués comme Hrváti et les Roma de Kočevje les cataloguent encore aujourd'hui ainsi.

A noter qu'également dans ce cas, ces dénominations pourraient être remplacées par le syntagme formé par l'adjectif toponymique ajouté au terme de niveau supérieur, c'est-à-dire, dans l'ordre : novomésko Roma, kočévsko Roma, ljubljáčene Roma, černomálsko Roma et dolénsko ou postójnsko Roma.

Ces subdivisions par villes devaient avoir une certaine importance si, encore aujourd'hui, même les jeunes de la première et deuxième génération née en Italie font souvent référence à cette dénomination quand ils veulent encadrer la position de leurs parents ou de leurs grands-parents : "Mes parents étaient Kočévrja, ensuite ils ont déménagé, quand mon père est allé travailler comme casseur de pierres ; mon grand-père aussi voyageait toujours près de Kočevje ; ma mère était une novoméstri".

Quarante ans après l'exode du nord de la Yougoslavie, des sub-

divisions par villes de ce type ne se sont pas encore formalisées en Italie, même si on peut percevoir une certaine tendance dans ce sens. Quelques fois, nous avons entendu faire référence aux mandézi Roma, les Roma de Mande ou aux románi Roma, les Roma de Rome, etc., mais ce ne sont pas encore des étiquettes précises, fixées, parce que seulement depuis peu, les aires de nomadisme ont été bien ou mal circonscrites et depuis seulement dix ou vingt ans environ, selon les cas, des familles ont commencé à se fixer de façon plus ou moins stable dans une ville. Dans ce cas, de toutes façons, la langue et la classification n'ont pas promptement gardé le pas avec une réalité, comme nous verrons, d'extrême importance d'un point de vue économique et politique à l'intérieur des Roma. Si l'on récapitule brièvement, nous avons essayé de décrire les formes de classification de l'humanité comme elles sont conceptualisées par un groupe particulier de Roma. Nous avons évoqué les variations individuelles auxquelles la classification peut être sujette et nous avons pu voir comment la classification peut varier dans l'espace et dans le temps.

La comparaison entre les trois classifications nous permet de noter avant tout que la taxonomie ne constitue pas un schéma fermé, fixé une fois pour toutes et, c'est peut-être le plus important, que les Roma eux-mêmes ont conscience de sa souplesse et de sa variabilité. Du moment qu'ils instaurent des rapports avec de nouveaux groupes et perdent ceux avec les anciens, ils identifient et classent tout de suite, abandonnant ou maintenant selon les cas les vieilles étiquettes. Les ljubljáčene Roma et les postójnsko Roma n'existent plus parce qu'à Ljubljana et à Postojna, évidemment, il n'y a plus de Roma, mais d'autres ratse se sont ajoutées à la liste et on pourrait en ajouter de nouvelles autres. La façon de dénommer les différentes catégories ethniques de quelque niveau que ce soit, consiste aujourd'hui et consistait autrefois en un binôme qui a toujours comme deuxième élément le terme Roma. Et le fait que souvent on ait tendance à éliminer ce constituant n'invalide pas le procédé, car en

cas de doute, par exemple si on parle des Italjáni, ils seront appelés tout de suite Italjáni Roma, etc.. Or, dans tous les cas, le premier terme indique ou le métier ou très souvent le milieu ethnique gağikáno dans lequel vivent ou auraient vécu les groupes, selon qu'il se réfère à un pays, à une région ou à une ville. L'utilisation d'"ergonymes" (dénomination de profession) ne libère pas la classification de l'influence du monde gağikáno, comme on pourrait penser, puisque la caractéristique des métiers des Roma est d'être toujours tendus vers l'extérieur, vers le monde des gağe. Les dimensions románi et gağikáni donc, se trouvent étroitement serrées dans ce système de classification.

Dans le cadre du système terminologique des ratse, aussi bien les slovénsko Roma que les hrvánsko Roma considèrent l'ensemble formé par les slovénsko Roma et hrvánsko Roma comme mãre Roma, "nos Roma". Tous les autres, istrjáni Roma compris, sont les ãver Roma, les "autres Roma", même si l'on reconnaît la communauté de langue et d'usages avec les istrjáni. Dans le troisième chapitre, nous verrons toutefois toutes les autres acceptions où est employée l'étiquette "mãre Roma", dont les limites ne sont absolument pas précises. Quand il n'existe pas le besoin de spécifier, aussi bien les hrvánsko Roma que les slovénsko Roma se réfèrent à eux-mêmes simplement avec "Roma". Vu qu'il n'existe pas le risque de confusion, puisqu'en Italie ce sont les seuls (avec les Istrjáni, qui se disent aussi bien souvent Romíne) à utiliser cet autonyme (cf. tab. II.1), par la suite nous-mêmes les indiquerons aussi simplement comme "Roma", quand il n'y aura pas besoin de spécifier ultérieurement.

II.9 Conceptions des ãver Roma.

Les Roma ne sont pas de bons connaisseurs des autres ratse et ils ne s'intéressent pas beaucoup non plus à leurs coutumes. L'attitude courante porte en fait à considérer les autres comme indignes d'attention. L'opposition ãmen/ãver, nous/les autres, reste fondamentale mais les limites variables de cette opposition permettent, mal-

gré tout, d'assigner à des ratse différentes des jugements différents et d'avoir aussi des connaissances différentes, totalement ou en partie, sur les coutumes de chacune. Par conséquent, il existe des ratse plus négatives que d'autres, des ratse indifférentes dans leur caractère négatif, des ratse négatives parce que, dans le fond, enviées et que, bien ou mal, on essaie d'imiter.

Les groupes les plus méprisés en paroles sont sans aucun doute les Istrjáni, les Raháne, les Italjáni et les Čurárja ; les trois premiers parce que éminemment "sales", les derniers parce que violents. A un degré intermédiaire, nous trouvons les Brutsézi et les Némtsi, mais les premiers sont bien "sales" eux aussi ; et enfin les Máǧarja, blâmés et enviés, imités et refusés en même temps. Le mépris touche tous les niveaux et tous les phila ethniques qui, comme on voit, ne constituent pas à ce sujet de barrières. "Les Istrjáni sont la dernière roue de la charrette" nous disait Zéjo et ils les assimilaient aux Čurárja, aux Rahane qui représentent à ses yeux le maximum de la barbarie : "ils sont comme des animaux ; ils sont sales, ils vendent leurs enfants". Saleté, violence et manque d'humanité envers la progéniture sont généralement les caractéristiques négatives que l'on impute à ces ratse. "Il faut faire attention, ces Raháne n'y pensent pas deux fois avant de brûler ta kampína (roulotte). Même entre eux, ils se tuent comme des bêtes". Les Gíftarja italiens sont et étaient aussi sales:" Quand j'arrivai à Mande, il y a une vingtaine d'années, il n'y avait pas beaucoup de Roma, il y avait seulement les Gíftarja que l'on trouve ici ; eh bien, ils vivaient encore comme les animaux. Pense qu'ils se soulageaient sous le chariot où ils dormaient. Ils n'avaient pas la moindre retenue. Si tu voyais ! " Même les Máǧarja n'échappent pas à certaines accusations précises et paraît-il aussi, pas complètement sans fondement (v. Levak et Karpati, 1984).

Naštri len hīku	Je ne peux pas les voir
Kada hiñómaj tiknṓri, hiKjum	Quand j'étais petite, je vis des

Máǧarjen nahélen. Ōni našaléne pren čajórjen čin bjanéne pe. Ōni kāmen sāmo muršōren. Dole Romíne Zakupinéne vaje čajórja ke našaléne i Kerne jak po doa mistáči kaj la čhivne stélo phuv. Ǧoha Gaǧíne naštre ganéne nič. Dísave manúša hīle divjačíne.

Máǧarja cruels. Ils tuaient leurs petites filles à la naissance. Ils désiraient seulement des garçons. Ces Romíne enterraient tout de suite la petite fille qu'ils tuaient et faisaient un feu à l'endroit où ils la mettaient sous terre. Comme ça, les Gaǧíne ne pouvaient rien savoir. De tels hommes sont des sauvages.

(Rom, 1980:19 ; c'est nous qui transcrivons et traduisons).

Sur cette nouvelle, rapportée par une istrjána Romni, nous demandâmes des renseignements à quelques Roma. Quelqu'un nous dit qu'il n'avait jamais rien entendu de pareil, mais quelques autres nous confirmèrent vaguement d'avoir entendu dire, il y a longtemps, que les Máǧarja faisaient ce genre de choses.

On ne met pas toujours en évidence seulement le caractère négatif des autres Roma. Souvent, une coutume, une façon de faire, sont pris comme exemple de l'"altérité". Parfois ces différences sont prises en dérision, parfois remarquées avec indifférence, parfois respectées. Ljuke rit de l'organisation de l'espace de campement de certains Rahāne : "... on voit que des Rahāne s'arrêtent non loin de nous. Ils arrivent, et tout de suite toutes les femmes se mettent à faire le feu. Devant chaque tente, il y avait un feu. Mais qu'est-ce que c'est que ça. De loin, tu voyais beaucoup de petits feux. Chez nous, on ne fait pas comme ça : un soir, il y en a un qui allume le feu et on va tous chez lui ; le soir d'après c'est un autre qui le fait et on y va tous... c'est comme ça qu'on fait". L'unité du groupe local symbolisée par le feu est un idéal des Roma que souvent les jeux politiques et les querelles à l'intérieur du campement ne permettent pas de respecter : "Ecoute, - nous dit la même vieille Lujke un soir où au camp il y avait bien trois feux sur cinq kampíne et où l'air de tension était évident - nous sommes réduits pire que les

Rahéne".

Pour cette unité de groupe et pour ce respect, les Mágarja sont toutefois bien connus : "Ils se bougent et voyagent toujours ensemble, dix, vingt roulottes. Mais nous, une famille part aujourd'hui, une autre dans trois jours et elles vont peut-être au même endroit. Ou bien une va à Berdo, l'autre à Vricia, l'autre à Campo..." ; "Onda jekhar, et puis une fois on était du côté de Berdo, nous avions une grande tente, nous y dormions trois familles, nous faisions exactement comme les Mágarja, nous avions une grande tente, comme celles qu'avaient les Mágarja... mais seulement cette fois-ci, parce que nous... chaque famille vit dans sa kempína, autrefois, nous avions des tentes ; chaque famille avait sa tente" (Ljuke). Avec un sens de respect, on parle de la fameuse kris des Mágarja, et celui qui ne le fait pas essaie seulement d'opposer à cette institution la sienne, le vakeríbe (litt. le "parler") qui cependant est bien loin d'avoir la même formalité. Et en fait, quand les Mágarja eux-mêmes appellent des Sijáči à présider la kris, afin que le verdict soit le plus impartial possible, cela devient un grand mérite pour eux d'être appelés à trancher les controverses d'autrui. Dans sa biographie, Tzigari n'hésite pas à donner en lecture aux Gãge l'histoire de la fois où il fut appelé à rétablir la paix entre les familles de deux jeunes mariés qui voulaient divorcer (Levakovich, Ausenda, 1975). Même Tapi, bien connu pour son extrême discrétion, nous raconta quand, il y a des années, il fut appelé à faire partie d'une kris très importante qui devait mettre fin à la lutte entre deux vitsi rivales et qui avait déjà causé un mort et un blessé grave, kris qui devait redessiner les limites territoriales des deux vitsi antagonistes dans l'Italie du nord-est : "Nous avons réussi à les mettre d'accord. Les uns allèrent dans la province de ..., les autres dans celle de ... Ce fut le pauvre P. à conduire toute la kris, c'était un grand homme, intelligent, on ne trouve plus personne comme lui". On pourrait penser que la communauté de certains usages que les Roma ont avec les Gíftarja les fasse sentir plus proches de ceux-ci et que cela serve à

favoriser avec eux une espèce de solidarité. Mais il n'en est rien et c'est pour cela que les typologies basées sur certains traits culturels ont la valeur qu'elles ont. L'exemple le plus éclatant est donné par les aspects les plus voyants des rites matrimoniaux et funéraires. Aussi bien les Gíftarja que les Roma réalisent la fugue consentante comme première phase de la cérémonie nuptiale et pratiquent la destruction des biens du mort au terme de la cérémonie mortuaire. Mais quand les Roma parlent de ces choses, ils ne prennent jamais comme point de référence les Gíftarja mais, au contraire, les Roma qui ne suivent pas ces pratiques, et en particulier les Mǻǧarja qui, de leur côté, pratiquent un mariage par stipulation avec le versement du prix de la mariée et une série de rites basée sur les banquets funèbres : "Nous nous enfuyons quand nous nous marions. Nous ne faisons pas comme les Mǻǧarja, qui se font donner de l'argent pour la fille. Ils traitent les femmes comme des chevaux : ils offrent de l'argent, ils marchandent, ils vendent. Il s'en faut de peu qu'ils ne regardent dans la bouche de la fille pour voir si elle a les dents en place, comme on fait avec les chevaux, s ilo kava, brate". Les jugements envers les rites funèbres ne sont pas aussi sarcastiques, parce que le sujet est trop délicat et on ne doit pas se moquer des morts et de ce que l'on fait pour eux. On se limite à blâmer le fait qu'on mange "alors qu'on devrait pleurer". C'est encore une fois Tapi qui spécifie, toutefois en affirmant que "ce n'est pas la proche famille qui mange, mais les autres", tentant ainsi de justifier les Mǻǧarja qui de cette façon ne se comporteraient pas tellement différemment, comme nous en parlerons, des Roma. Ou bien on les critique de façon plus raffinée, indirectement, en affirmant que leur coutume est une coutume des Gǻǧe. Pičoro se rappelle, dans un témoignage rapporté dans Rom, que "les chaudronniers et aussi les autres Tsiganes ont l'habitude de faire comme un banquet funèbre pour un mort. Cette coutume n'est pas seulement des nomades parce que je voyais qu'en Yougoslavie, les Gǻǧe avaient tous l'habitude de donner à manger aux parents et aux amis et à ceux qui venaient rendre visite au

mort quand il y avait ce malheur dans la maison. Les Gāǧe appelaient cette coutume karmine. Et nous aussi on l'appelait karmine. Et quand on envoyait une malédiction à quelqu'un, on disait "Te tuke avi karmine mulāni" ("qu'il t'arrive une karmine mulāni"). Les chaudronniers appellent Pomana le banquet pour les morts, mais c'est la même chose" (1979:14). En voulant nier l'originalité des autres, Pičaro se révèle un bon connaisseur, puisque l'usage des banquets funèbres est vraiment répandu non seulement dans la Bela Krajina (v. Strukelj, 1980:2 214), mais dans les Balkans en général (v. Stahl, 1974).

En d'autres occasions, quand il s'agit d'exalter quelque chose d'eux-mêmes, les comportements envers les Roma étrangers peuvent être caractérisés par de la compassion ou même la reconnaissance d'être āver, autres. Le Rom étranger qui vit temporairement ou qui a des rapports directs avec les Roma et qui ne respecte pas leurs façons de faire, n'est pas pour cela complètement méprisé. On dit de lui ce qu'on dit d'habitude des enfants, "ōv na ǧāni, il ne sait pas". "Regarde les enfants - nous dit Zéjo - ils ne savent pas comment on fait ceci ou cela. Ils nous regardent et ensuite ils font comme nous. Comme ça, ils apprennent. Mais si les enfants ne vivaient pas avec nous, ils ne pourraient pas apprendre. Comme ça, quelqu'un qui n'a jamais été avec nous, comment fait-il pour savoir ce que nous faisons ? " Raisonnement irréprochable qui permet souvent aux Roma "d'excuser" les autres. Momi un jour nous explique que d'après eux, le premier jour de l'année, une femme ne doit jamais aller la première présenter ses voeux à quelqu'un, parce que cela porterait le mal et la disgrâce pour toute l'année à qui reçoit les voeux : "Onda, nous étions alors en Hollande ; nous étions allés trouver mon frère qui habite là-bas avec la famille de sa femme. Ce sont des Máǧarja et quand c'est le Terno berš, la nouvelle année (litt. "la jeune année") ils ne font pas comme nous et les femmes peuvent présenter leurs voeux. Alors, le matin du jour de l'an, une femme frappe à notre kampína et vient nous présenter ses voeux. Mon pauvre papa, que Dieu l'ait en son paradis, s'est tout de suite mis très en colère, mais

ensuite ça lui a passé, parce qu'ils ne savent pas comment nous faisons. Ce n'était pas la faute de la femme". Mais même cette fois, aux excuses suit l'incompréhension : "Mais quelques fois, les Mágarja sont vraiment de travers. Pensez, chez eux les femmes se vendent, oui, en somme, il faut que quelqu'un paie, donne de l'or, s'il veut se marier. Et puis, une femme, tu vois, le matin elle ne peut pas toucher le seau à eau avec les mains, elle doit toujours prendre un torchon, un tablier, comme ça... seulement après qu'elle se soit lavée, elle peut le faire... Eh bien pourtant là, les femmes peuvent souhaiter la bonne année...".

C'est encore Momi qui nous raconte : "Mon pauvre papa était mort depuis quelques mois et arrivent deux Mágarja. Un des deux ne s'appelait pas exactement comme mon pauvre papa, mais presque, il avait un nom qui lui ressemblait. Alors ces deux-là se sont arrêtés pour parler avec nos Roma et maman et moi étions assises à côté et nous entendions tout. L'autre a appelé deux ou trois fois celui qui avait presque le même nom que mon papa et nous étions obligées d'entendre. Alors Dero s'est approché des Mágarja et a dit de ne plus prononcer le nom. C'est lui qui y est allé parce que ce n'était pas beau si nous allions le faire, nous, deux femmes qui vont dire à deux hommes comment on doit se comporter, ça ne va pas. Dero, ce n'est pas qu'il les a réprimandés, non, parce qu'ils ne pouvaient pas savoir que mon pauvre papa s'appelait comme ça. Qu'est-ce qu'ils en savaient, eux ? Je ne sais même pas s'ils savaient que chez nous il ne faut pas dire le nom de quelqu'un qui est mort. En somme, ce n'était pas leur faute". Un autre exemple : en juillet 1981, il naît à Francesco, fils de Kambro, la première fille qu'il a de sa deuxième femme. Kambro organise un grand banquet pour le baptême. Roše, un Raháno qui vit temporairement dans le même camp que les Roma et connaisseur expérimenté des poulaillers des environs, pense apporter sa propre contribution à la fête. Mais, toujours critiqué pour quoique ce soit, même cette fois, sa bonne volonté n'a pas de succès. En plus de quelques volatiles, dans son sac finit une lapine gravide. Kambro,

quand il reçoit le "cadeau" et s'aperçoit de la lapine, se met en colère, le considère un affront puisque pour les Roma, la viande d'animaux gravides est gadno, sale. Mais cette fois aussi, Rôše est excusé parcequ'"il ne savait pas".

Mais il y a aussi des moments, disait-on, où les autres sont exaltés juste parce qu'ils sont différents. Ceci arrive dans des occasions rituelles précises, pendant les fêtes, publiques, périodiques, mais surtout privées. Aujourd'hui comme autrefois, les Roma se sentent assez liés à un sanctuaire : en Yougoslavie, à ceux de Brezje, de Kamenje et de quelques autres, aujourd'hui surtout à celui de Saint Antoine à Padoue. La participation aux fêtes correspondantes, respectivement le 15 août, le 19 septembre et le 13 juin, les mettait et les met régulièrement en contact avec les autres Roma, donnant ainsi à la fête un sens d'ouverture inhabituelle dans la vie quotidienne : "A Brezje, il y avait toutes les ratse, Gíftarja, Kótlarja, Midvidárja. C'était bien ces jours-là, parce qu'on allait à l'église et ensuite on mangeait, on dansait, les Gíftarja jouaient ..."-se rappelle Zéjo. Comme ce qui arrive aujourd'hui po Trédiči, le treize, c'est-à dire pour la fête de Saint Antoine ; même si de nos jours, semble-t-il, les rassemblements collectifs de ce type se soient affaiblis et aient perdu d'intensité de participation, en faveur de l'arrivée en force des fêtes familiales, autrefois presque inexistantes, et surtout celle de baptême, qui essaient de contrebalancer l'ancienne importance des fêtes publiques. Il nous semblait entendre Zéjo qui nous parlait de Brezje, quand Momi nous décrivait le banquet organisé par son frère pour le baptême du fils : "Kana Reja kristíňga čavóre, quand Réja baptisa l'enfant, il y avait un tas de Roma : Gíftarja, Mágarja, Brutsézi et même des Gaǧe...". Même aux Gaǧe, les étrangers par excellence, le campement reste ouvert en ces moments de fête. Les barrières, si impénétrables un jour quelconque, tombent devant l'étranger : "Kana kristíňgum Čepi, - dit Dizo -, quand j'ai baptisé Čepi, il y avait chez moi les grands messieurs de Mande : Ticasa, Tipico, l'avocat, tu sais, Gianni, le docteur et sa femme, à

l'époque ils étaient encore fiancés. Et puis, il y avait leurs femmes... nous avons mangé, dansé, joué..".

II.10 Les rapports avec les ăver Roma .

Naturellement, toutes ces visions et stéréotypes différents qui sanctionnent le caractère négatif ou simplement qui reconnaissent l'altérité de qui n'appartient pas à "nos gens", ont du côté pratique un poids énorme. Le Rom reconnaît la "continuité culturelle"de tous les Roma - comme nous disons - mais idéologiquement, les "distinctions d'opposition" sont pour lui fondamentales pour la construction de la continuité culturelle même. Les travailleurs sociaux des Communes où se sont empreints les terrains de stationnement en savent quelque chose. A partir de la fin des années 60, différentes villes, surtout du nord de l'Italie, ont fait ces expériences. Dans quelques cas, l'expérience continue, dans d'autres elle a fait naufrage d'une vilaine façon. Le malheur est qu'en projetant les terrains de stationnement, les administrateurs de ces communes ont invariablement opéré en suivant leur propre idéologie d'assimilation et tout à fait ignorants de la façon de vivre et de penser des "Tsiganes". La vraie préoccupation était de tenir les Nomades sous contrôle en les "civilisant" ; c'est pourquoi on préparait le camp (kampo) souvent bien clôturé et en même temps on instituait le service scolaire pour les enfants, avec transport, cantine, et.. Dans certaines villes on tenta même d'orienter les adultes vers un travail "respectable et organisé", mais encore aujourd'hui, les Roma en rient au souvenir(v. Piasere, 1984c).

D'un côté, les programmations aveugles des Communes, qui construisaient les terrains en tenant compte seulement de la quantité de familles "tsiganes" à recevoir et pas de leur appartenance ethnique, de l'autre, le désir des familles nomades d'avoir un endroit tranquille d'où ne pas être chassées continuellement par la police : tout cela favorisa la situation absurde et explosive qui réunissait dans la même aire et dans la même salle de classe, coude à coude,

contre la volonté de tous, les ratse les plus différentes. Seulement dans les camps d'internement hitlériens les Roma avaient vécu de cette façon. C'est pourquoi plus d'une fois, il arriva ce qui devait arriver : au camp, les différents groupes se disputaient entre eux, quand tout allait bien, car il arrivait aussi qu'ils se tirent dessus; tandis qu'à l'école, la maîtresse apprenait que les Commandements les plus importants sont le 7ème, le 8ème et le 10ème. De ces expériences, il est resté aujourd'hui seulement celles où, pour la perspicacité de quelques travailleurs sociaux illuminés ou par simple sélection opérée par les nomades eux-mêmes, chaque terrain de stationnement "officiel" est en fait utilisé seulement par un groupe particulier. Mais c'était ce à quoi il fallait s'attendre. Le cas de Mande est un exemple typique du naufrage. Dans la première moitié des années 70, l'Administration communale équipa, l'un après l'autre, trois terrains et tous les trois, l'un après l'autre, furent fermés pour deux motifs : les Gāǧe ne voulaient pas les Tsiganes dans leur quartier et ceux-ci ne supportaient pas de vivre tous "mélangés" les uns aux autres. "De ces choses, les Gāǧe ne comprennent rien - nous disait Diro - comment peuvent-ils prétendre que tant de ratse soient d'accord ? Regarde rue C., nous étions toutes les ratse, Mágarja, Gíftarja, Brutsézi, Rahéne... Comment peuvent-ils me dire : 'à partir d'aujourd'hui, tu devras vivre avec celui-là !' et celui-là, je ne le connais même pas. Moi, je ne peux pas vivre avec des étrangers. Je ne veux pas le kampo". L'étranger - nous l'avons vu - doit y être, mais il doit se faire voir au moment opportun autrement il reste seulement un rustre. Mais ce n'est pas seulement ça. Diro continuait: "Les Gāǧe ne peuvent pas comprendre nos affaires. Qu'est-ce que tu crois, qu'il n'y a pas de concurrence entre les Roma ? Allons, allons". Certainement, nous savions que nous devions enquêter sur les rapports de production à l'intérieur du groupe. Mais ce que Diro était en train de nous murmurer était quelque chose de différent, c'est-à-dire que ces rapports pouvaient concerner non seulement les membres du groupe mais aussi des personnes d'unités ethniques différentes. Au cours

de la recherche précédente sur les Xoraxané Romá, le problème ne s'était pas présenté (v. Piasere, 1980b) car ceux-ci, arrivés en Italie depuis quelques années du sud de la Yougoslavie, avaient envahi des territoires que depuis des dizaines d'années, d'autres considéraient en quelque sorte propres, et l'émigration était arrivée - et de cela, nous en sommes certains - sans prendre en considération l'opinion de ces autres groupes. Donc, les Xoraxané Romé agissaient sur une aire donnée en tenant compte au besoin de l'absence ou de la présence d'autres groupes locaux xoraxané et non de la présence de groupes étrangers qu'ils ignoraient tranquillement. Or, dans notre cas au contraire, la question à laquelle répondre était : quel est - s'il existe - le rapport entre unités ethniques différentes de Roma qui vivent depuis assez longtemps sur un même territoire, à propos de l'exploitation et du contrôle de ressources communes ? Pour expliquer en détails ce qui se passe, nous devrions déjà savoir sur quoi se base l'économie des Roma, sujet auquel seront dédiées les pages qui suivront. En tout cas, anticipant brièvement, on peut dire que tous les Roma de l'aire considérée pratiquent une économie centrée sur les rapports d'échanges de biens et services avec les populations gağe. La caractéristique principale de l'économie des Roma est donnée par le fait que les populations gağe représentent les fournisseurs principaux des ressources économiques (et souvent même politiques, symboliques et cognitives) pour un groupe rom et/ou pour un individu de ce groupe. Donc, tous les jeux d'économie politique, dirons-nous, des Roma, sont basés sur l'aptitude de contrôle de la population gaǵikāni qu'a un groupe et/ou un individu. Or, s'il est déjà difficile pour un chercheur gağo d'avoir connaissance des détails importants de ce mécanisme économique qui concernent une unité ethnique, sinon un groupe local d'une unité ethnique, on peut imaginer les difficultés qui surgissent quand il s'agit de découvrir les rapports existant entre plusieurs unités ethniques par rapport à ce problème si délicat. En tenant compte de ces considérations, les conclusions auxquelles portent nos données sont tout de même significatives, même

si incomplètes : 1) chaque ratsa tend à, ou mieux, à la prétention de se comporter comme une "monade" par rapport aux autres ratse, tranchant les conflits éventuels dans son intérieur ; 2) les autres ratse sont en tout cas mal supportées et vues comme des concurrentes; 3) les controverses avec elles sont évitées ; même quand la situation est très tendue, la rencontre directe est déconseillée et en fait elle est effectuée assez rarement ; on a plutôt recours au poids de ce que nous appellerons le "capital gağikáno", l'ensemble de "bonnes relations" qu'un Rom réussit à instaurer avec les Gağe ; par exemple, un Rom peut interpeler les Gağe de "sa connaissance" pour faire éloigner d'autres groupes. Ce procédé est en tout cas considéré, officiellement, répréhensible et la contre-réaction serait justifiée. Nous pouvons voir la conséquence directe du point 1) dans la séquence des figures II.10a, II.10b et II.10c où sont représentés, de façon approximative, la limite urbaine de la ville de Mande et l'emplacement de groupes locaux de Roma présents à cet endroit à trois moments différents, pris au hasard. Comme on peut remarquer, les différentes ratse tendent à s'installer dans différentes zones de la ville, zones qui d'autre part restent assez fixes au fil des ans ; d'habitude, on retourne près des Gağe qui "nous connaissent". Les figures, décrites avec la terminologie des slovénsko Roma, éclaircissent même la "lecture" possible d'une ville selon les groupes présents.

Il peut arriver qu'un groupe particulier ait des prétentions sur un territoire, mais ces prétentions ne sont jamais acceptées officiellement par les autres unités et si, comme il arrive en réalité, certaines zones ne sont pas fréquentées, c'est à la suite de sages considérations : ou on n'a pas de capital gağikáno suffisamment consistant, ou on n'est pas assez fort pour se heurter à d'éventuels conflits violents. Donc, il arrive qu'officiellement, aucun groupe ne soit "propriétaire" d'un territoire, tandis que dans les faits, chaque groupe en a un qu'il tente de sauvegarder des intrus. Placidement, Zéjo nous informe, au printemps 82, qu'il a demandé à un de ses "amis" gağe d'appeler la police pour qu'elle chasse un groupe

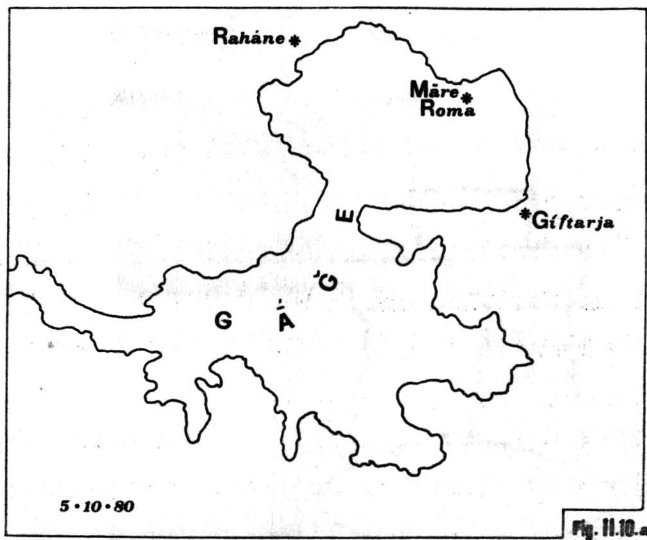


Fig. II.10.a

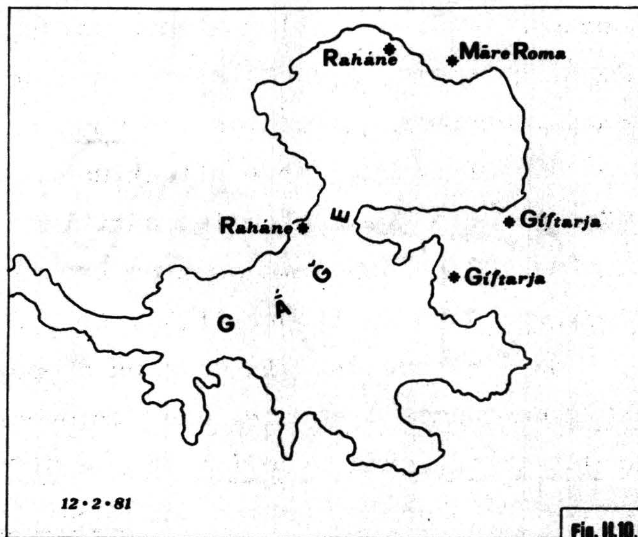


Fig. II.10.b

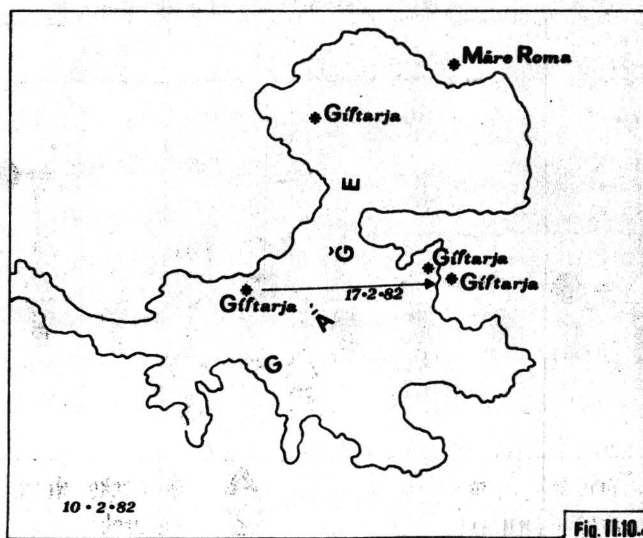


Fig. II.10.c

de Rahάne. Avec plus de circonspection, vu aussi le caractère violent de l'opération, on nous informe quand c'est aux slovénsko Roma à subir : "nu Bérdo, mréske phraléske Gíftarja tharde kampína. Na kamne te ōv ǧāle andre do dis." "A berdo, les Gíftarja ont brûlé la caravane de mon frère ; ils ne voulaient pas qu'il entre dans la ville".

La mise en fiche linguistique, la perception négative, les tentatives ethnocentriques de contrôle des ressources et l'emplacement dans le territoire donnent l'impression d'une vision d'un ensemble ethnique "segmentaire", dans l'idéologie comme dans la pratique. Les slovénsko Roma, en somme, à part la présence de l'étymon apical de leur taxonomie, auraient une vision des Roma très "française". Nous essaierons de démontrer que cette situation doit être nuancée de beaucoup, même si cela ira contre les pétitions de principe des slovénsko Roma mêmes. Prenons comme premier exemple l'unité locale des Māre Roma indiquée dans la figure II.10. Elle était formée ainsi (v. fig. II.11) : dans quatre des six couples d'époux, les femmes sont des "étrangères" ; de gauche à droite, nous trouvons respectivement une Máǧari, une Hervatítsa, une Istrjána et une Gíftari ; la cinquième, Lame, est considérée par les autres une Hervatítsa, mais elle aime se considérer une Máǧari car sa mère était une Máǧari et pour avoir vécu

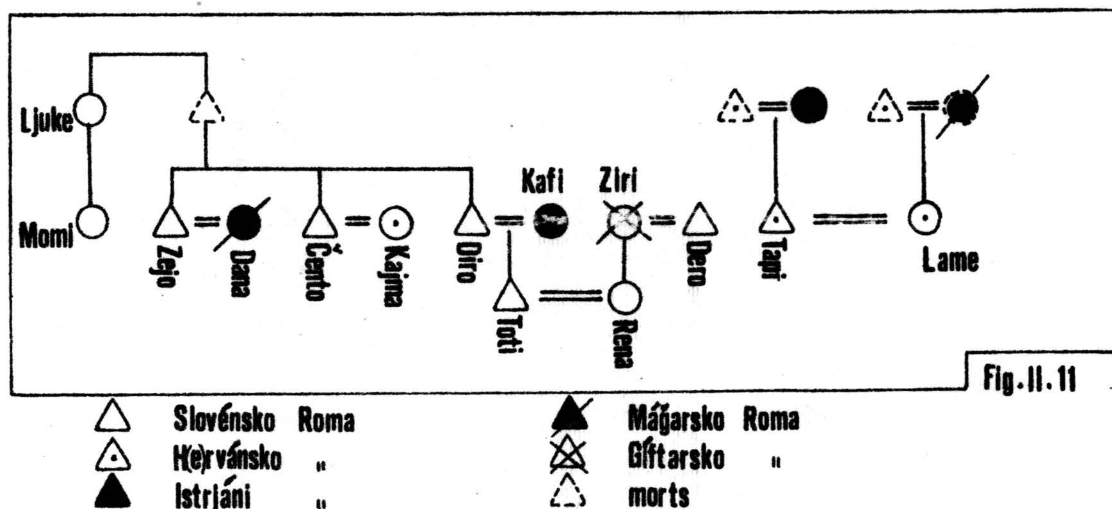


Fig. II. 11

longtemps avec les Mágarja. Bien que parlant d'habitude po románe comme les Slovéntsi, elle affiche une attitude po mágarsko d'opulence, mettant toujours ses bijoux les plus précieux et qualifiant de bruta ratsa ou bengéskeri ratsa (ratsa du diable) les autres Roma du groupe, qu'elle maudit bien souvent. Nous pourrions citer d'autres parents de ce groupe qui se sont mariés avec des "étrangères", outre les parents de Lame et de Tapi indiqués dans la figure ; le frère de Momi, uni à une Mágari, le frère de Lame, marié avec une Gíftarj et le fils de Tapi qu'il a eu d'une femme précédente, lui aussi marié avec une Gíftarj, etc..

Première considération : les Roma épousent les femmes des autres Roma, les femmes des "sales" et des "fanfarons". Deuxième considération : en tenant compte de la résidence matrilocale particulière qui suit d'habitude les trois phases assez distinctes dans le temps de l'uxorilocalité, de la patri-virilocalité et de la fratri-virilocalité (v. chap. III), dans une même unité locale, pratiquement toujours des femmes "étrangères" provenant de ratse différentes vivent ensemble. Les échanges inverses, c'est-à-dire des Romnja qui se marient avec des membres d'autres groupes, existent naturellement, mais dans les faits il est impossible de trouver un groupe local qui réunisse des femmes avec leurs maris provenant de groupes hétérogènes.

Il est très difficile d'établir un pourcentage général, même seulement indicatif, de ces exogamies ethniques et cela pour tous les motifs que comporte en général une recherche parmi les Roma. Avant tout, l'identité ethnique d'une personne est seulement une partie de l'identité d'une personne et, en général, il vaut mieux ne pas parler de l'identité personnelle, pas même avec un autre Rom, à moins que ce ne soit quelqu'un que l'on connaît bien. Mais même avec ce quelqu'un, il existe de très fortes résistances à parler de l'identité personnelle des autres. Par conséquent, le chercheur, pour avoir une connaissance sûre d'un certain nombre de Roma, devrait être intime avec ce nombre donné de Roma. Personnellement par exemple, nous avons entendu Déro mentir effrontément avec un Rahano, en lui

donnant toutes ses généralités fausses, lui disant un nom (gagikáno ímeno) inventé, soutenant avoir deux filles et un fils, quand au contraire il en a une seulement et putative, étant lui-même stérile, et affirmant avoir toujours habité à Zagreb, quand au contraire il est originaire de Kočevje et à présent en Italie depuis quarante ans. Pour avoir une grande quantité de données, considérant l'extrême dispersion des groupes locaux, nomades ou pas, et le nombre restreint des effectifs de chacun, le chercheur devrait donc avoir d'excellents rapports, pas seulement occasionnels, avec un grand nombre de ces unités. Mais si l'on calcule qu'il faut au moins un an pour entrer en contact étroit avec une seule unité, le chercheur devrait passer une partie considérable de sa vie à s'acquitter de ce devoir. Une autre difficulté empêche d'étendre les recherches à reculons dans le temps: les Slovéntsi, comme les Hervàti et les Istrjáni, n'aiment pas parler des morts (v. chap. V). Le chercheur ne peut qu'espérer que le mur de solidarité envers les vivants ou envers les morts soit brisé par un informateur pris dans un moment de faiblesse ou par quelqu'un un peu plus "acculturé" à qui l'on tente d'expliquer les intentions de sa présence ou bien, et c'est le chemin le plus profitable mais beaucoup plus long, il faut noter constamment ce que disent les Roma entre eux, sans poser de questions et sans intervenir. Puisqu'ils parlent souvent de "fuites" et de querelles entre familles à cause des "fuites", on arrive très souvent à savoir quelque chose. Le tableau II.2 résume ce "quelque chose" à propos des mariages des slovénsko Roma. Les données des totaux généraux pourraient sembler incroyables car elles montrent que bien 50 % des unions ont lieu avec des membres étrangers. Mais si nous comparons notre tableau avec celui rédigé par Foronda (1975:18), nous voyons que les calculs correspondent. Selon les données de ce dernier , se référant aux "Sinti Slovéni" de Rome, sur 21 mariages considérés, 6 concernent des unions "hors du propre groupe". D'après ses données donc, les unions "à l'intérieur du propre groupe" seraient au nombre de 15, égaux à 71,4 %. Mais d'après les noms de famille qu'elle reporte (Foronda, 1975:3), on peut déduire

Mariages entre Slovéntsi et	Femmes reçues	%	Femmes données	%	Total	%
Mágarja	5	7,1	4	5,7	9	12,8
Gíftarja	11	15,7	1	1,5	12	17,1
Istrjáni	4	5,7	2	2,9	6	8,6
Hrváti	3	4,3	5	7,1	8	11,5
Tot.	23	32,8	12	17,2	35	50,0
Slovéntsi					35	50,0
				Tot.	70	100 %

Tableau II.2

que ses "Sinti Slovéni" peuvent être en réalité un ensemble de slovénsko Roma, Hr vásko Roma et Istrjáni Roma. 71,4 % n'est alors pas loin des 70 % que l'on tirait de la somme des pourcentages des unions entre Slovéntsi et avec les Hrváti et Istrjáni de notre tableau. Ce qui invalide entre autres l'affirmation particulière de Foronda, selon laquelle "seulement un petit nombre de personnes (parmi les Sinti Sloveni) s'est uni en mariage avec des Sinti forains ou d'autres groupes" (1975:3) et celle plus générale de Liégeois pour qui "les mariages entre groupes différents (...) sont rares" (1976:52). La vérité est qu'un pourcentage de 25-35 % environ se marie en-dehors de <u>māre Roma</u>. Par contre, il faut considérer avec plus de précautions les données concernant les mariages avec des groupes spécifiques, également parce que nous n'avons à disposition aucune autre source de comparaison. Il semblerait en tout cas que la tendance à recevoir des femmes étrangères prévale sur la tendance à donner ses propres femmes à des étrangers et que les étrangères préférées soient de loin celles des <u>Gíftarja</u>. Il reste à savoir où ces derniers se procurent les femmes qu'ils perdent, vu qu'un déséquilibre démographique de 15 % dans leurs groupes entre hommes et femmes est difficilement pensable.

L'idée d'un circuit préférentiel d'échanges matrimoniaux du type A --> B --> C --> A, ou quelque chose de semblable, entre les différents groupes, est suggestive mais privée de fondement.

Plutôt, la supposition qu'il existe un certain pourcentage d'échanges directs, plus ou moins alternés de génération en génération, entre deux familles appartenant à des groupes ethniques différents, est peut-être plus près du vrai. Un procédé que, comme nous verrons, les Roma peuvent appliquer à leur intérieur, mais qu'il est difficile de quantifier dans les échanges mixtes. Par exemple, un des échanges matrimoniaux qui se réalise assez fréquemment est celui entre cousins parallèles matrilatéraux. Plus ou moins, nous retrouvons ces mêmes types d'échange dans quelques mariages mixtes. Ainsi, la première fille de la seule femme donnée aux <u>Giftarja</u> du tableau II.2 est immédiatement "prise" et "donnée" à un cousin de la mère (fig. II. 12).

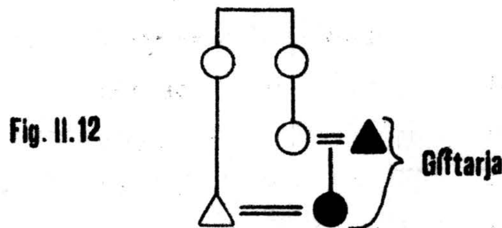


Fig. II.12

Nous trouvons aussi un mariage semblable dans deux cas de liens entre Slovéntsi et <u>Mağarja</u>. Encore une fois entre ces deux <u>ratse</u>, nous connaissons des échanges simultanés de ces types (fig. II.13 et II.14):

Fig. II.13



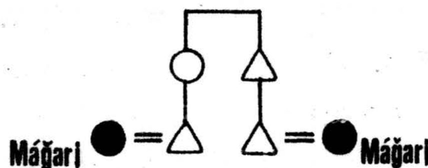


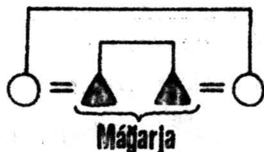
Fig. II.14

Dans le premier cas, nous savons que les deux Slovéntsi habitaient le même groupe local et donc étaient peut-être apparentés, mais nous ne savons pas précisément comment : en tout cas, il n'y a pas eu de problèmes, parce qu'une femme a été prise et l'autre donnée. Dans le deuxième cas, par contre, où c'était les femmes qui étaient peut-

être apperentées, la solution a été différente : une femme est restée chez les Slovéntsi, tandis qu'un homme est allé vivre, et vit encore aujourd'hui, avec les Mağarja. Une solution qui n'est pas du tout vue comme un scandale, puisqu'il peut aussi arriver qu'un Rom aille habiter chez les Gíftarja, dont il a épousé la fille.

Un autre cas, dont nous ne connaissons pas le développement, montre comment, même peut-être en l'absence d'une stratégie de longue durée, on tente de resserrer les liens multiples en accordant deux filles à des étrangers d'un même groupe local, ou à deux frères; deux soeurs affrontent mieux ensemble la vie loin du propre groupe et dans un milieu "étranger". La fig. II.15a représente un lien de ce genre arrivé il y a au moins une cinquantaine d'années, ce qui démontre aussi que les unions inter-ethniques ne sont pas un fait récent (v. aussi Strukelj, 1980:38). La figure II.15b est d'aujourd'hui.

Fig.II.15.a



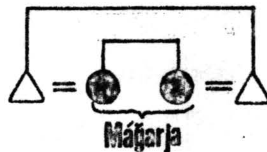


Fig.II.15.b

Le fait que nous n'ayons eu connaissance d'aucun mariage entre Sloventsi avec des Brutsézi ou des Rahâne ne signifie pas que de telles unions ne puissent pas exister. Nous n'avons pas de données pour l'appuyer, mais il est probable que les groupes de Slovéntsi restés dans le centre de l'Italie aient serré quelques liens de ce genre avec les Brutsézi. Il sera peut-être plus difficile de trouver des mariages avec des Rahâne.

Les mariages entre Slovéntsi d'un côté et Hervâti et Istrjâni de l'autre méritent une considération particulière. Notre impression est que les mariages avec les Mağarja et les Gíftarja sont occasionnels, dans le sens que difficilement, ils constituent une chaîne diachronique d'échanges qui persiste plus de deux générations. Chaque fois que nous avons tenté de reconstruire ces chaînes, l'opération n'a pas eu de succès : ou les échanges venaient de commencer,

ou ils avaient été simultanés et considérés comme conclus, ou ils s'étaient résolus justement dans l'arc de deux générations. A propos des mariages à l'intérieur des Roma, au contraire, la situation change, parce que, même après les trois générations, on n'arrive pas à avoir de renseignements précis ; néanmoins, on arrive à savoir que "ces deux-là étaient en quelque sorte parents". Ainsi, des chaînes comme celle présente dans les fig. II.16, et II.17 prennent un poids

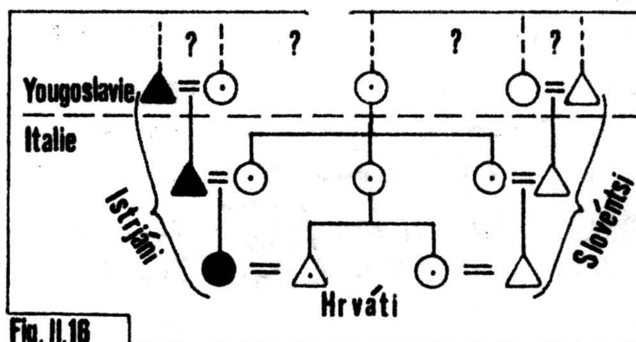


Fig. II.16

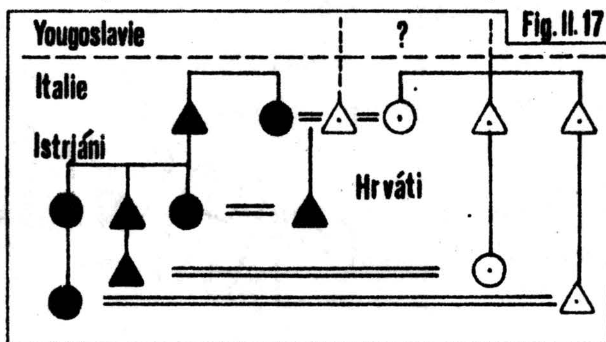


Fig. II.17

tou-à-fait différent et sont en train de provoquer en Italie un phénomène qui semble nouveau, mais qui ne l'est peut-être pas du tout : la fusion entre Sloventsi, Herváti et Istrjáni, et en particulier entre les deux premiers ; mãre Roma seraient donc ceux avec qui il est grandement préférable de se marier. Mais pour affronter ce problème, nous devons rendre compte de bien d'autres choses ; pour l'instant, nous nous limitons à constater l'agrégation inter-ratse dans une unité locale, celle par alliance et celle à but productif, beaucoup plus éphémère.

Nous avons vu qu'une unité locale n'est jamais absolument homogène, d'un point de vue ethnique : il y a presque toujours un conjoint au moins, la plupart du temps une femme, qui est un étranger, qui appartient à une autre ratsa. La présence d'étrangers constitue un aimant efficace pour que les parents de ces derniers se réunissent dans un seul camp avec les Roma qui ont reçu le conjoint. Même si, dans la conception des Roma, ceux que nous appelons les "alliés" ne sont pas considérés "parents", le lien d'alliance est sans aucun doute le rapport le plus puissant qui permette à deux groupes de deux ratse différentes de vivre ensemble dans un même espace. Cependant

ici aussi, il faut faire des distinctions. La fréquence et la durée de la vie "en commun" varie en général selon la distance ethnique : les rapports entre Slovéntsi et Mágarja, par exemple, liés par alliance, sont beaucoup moins fréquents et durables que ceux entre Slovéntsi et Istrjáni, que ceux, encore plus étroits, entre Slovéntsi et Hervàti. D'habitude, quand il s'agit de deux familles appartenant à des ratse lointaines, les visites sont "de politesse" : on va trouver la fille (ou le fils) ou la soeur. Formellement, la même formule de politesse est utilisée aussi entre Slovéntsi, Istrjáni et Hervàti, mais les "visites" sont beaucoup plus fréquentes et la coopération plus étroite.

Mais la distance se fait voir de toutes façons. La disposition des kampíne (roulottes) n'est jamais au hasard. Elle est un signe important pour faire ressortir la distance parentale des membres d'une unité locale. Les figures II.18 illustrent un cas exemplaire enregistré à Volo en 1981 : Tema, avec deux enfants mariés, va "trouver" sa fille mariée à un Istrjáno. La figure montre seulement la dernière phase : jusqu'à la veille de Noël, les Slovéntsi étaient restés à 300-400 mètres des Istrjáni. C'est la variante d'une procédure commune entre les Roma, qui sert à "tâte r le terrain" et à être bien accueillis "chez autrui". Même quand, après une vingtaine de jours, les Slovéntsi vont dans le camp des Istrjáni, l'emplacement des habitations indique qu'ils sont allés "trouver" la fille/soeur. A noter la symétrie avec laquelle sont disposées les roulottes : celle du couple est exactement au centre entre celle de son père à elle et les habitations de son père à lui ; suivent, symétriquement, les roulottes de ses frères à elle et celles de son frère et de ses oncles à lui. Rien n'est au hasard, pas même la disposition des slovénsko Roma, avec les kampíne mises en fer à cheval : une disposition typique de défense qui, au milieu d'étrangers, sert aussi à sauvegarder la privacy, mettant en commun un seul espace āvri di kampína, hors de la caravane. Dans ce cas, la nécessité a contraint un fils de Tema à mettre son habitation tournée vers le nord - la

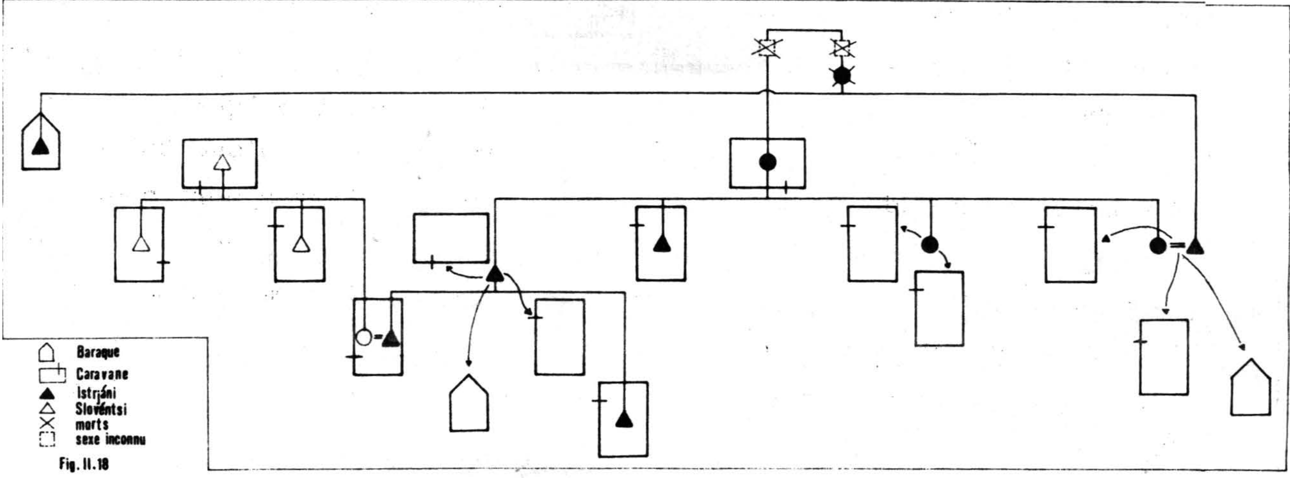


Fig. II.18

seule de tout le camp –, disposition précaire pour pouvoir jouir du faible soleil de décembre.

Malgré ces signes, ce véritable rituel, la coopération entre les deux familles par alliance est remarquable. C'est en particulier entre les beaux-frères que peut se développer une collaboration dans le domaine productif qui, si des discordes n'interviennent pas, pourra durer des années.

Par contre, différent est le poids des rapports purement économiques qui peuvent exister entre des familles de deux ratse différentes. Ce sont en tout cas des relations à ne pas sous-estimer complètement, parce qu'elles sont plus nombreuses que ce qu'on a l'habitude d'en dire.

Il est certain que la tendance est toujours de s'établir dans des aires distinctes, nous l'avons montré précédemment. Mail il n'est pas non plus impossible que deux groupes se retrouvent dans deux aires contigues ou dans un même endroit. Même dans ces occasions, la disposition des habitations reflètera, quand ce sera possible, la distance ethnique qui sépare deux unités ; mais alors que l'établissement se fait par vagues successives, les roulottes se trouveront en fait entremêlées et le voisinage peut favoriser aussi bien les possibilités de coopération dans la production que les petits échanges quotidiens de biens, nourriture et services. La fig. II.19a représente une situation peut-être extrême, qui est à l'opposé de la précédente disposition symétrique du camp de Volo. La description détaillée de comment on arriva à cette formation, de ses phases précédentes et de celles successives, équivaudrait à une complète description ethnographique des Roma et serait un sujet parfait pour une "analyse situationnelle". Nous en indiquerons les éléments qui intéressent ce chapitre. Elle représente un camp de Mande comme il se présentait le 1-7-81. Les lettres (a, b, c,..) se rapportent à la figure II.19b indiquant les relations de parenté entre les membres, tandis que les chiffres (1,2,3,..) indiquent la succession des arrivées (la roulotte n°7, sans lettre, est la nôtre).

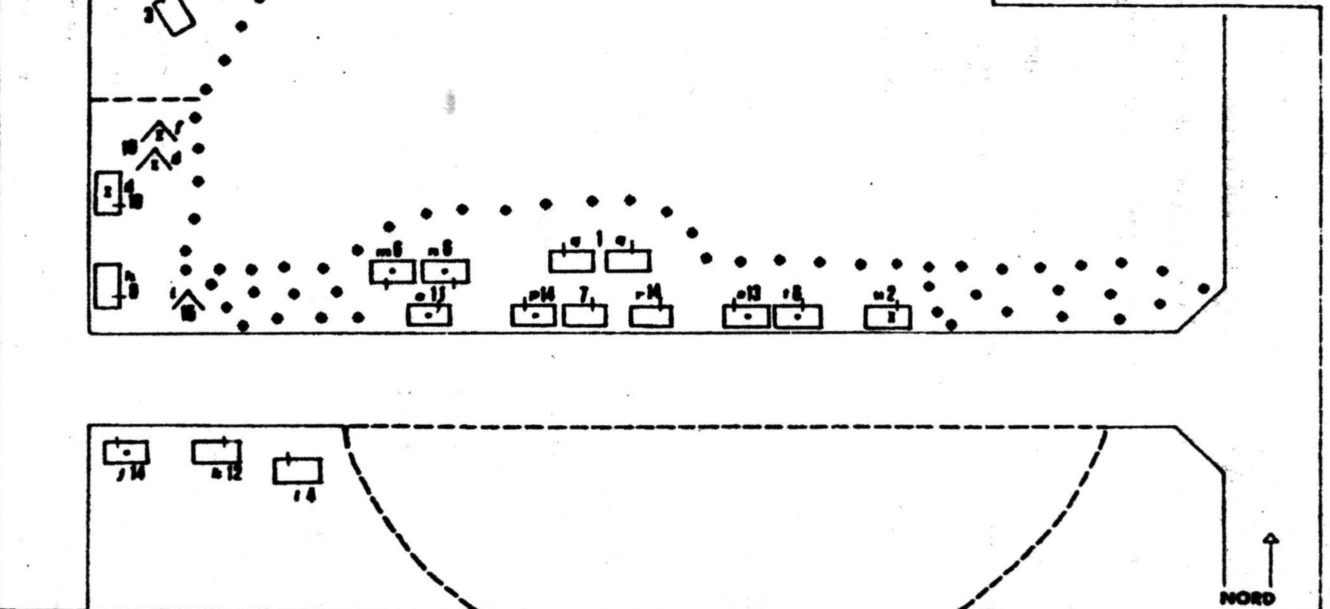


Fig. II.18.a

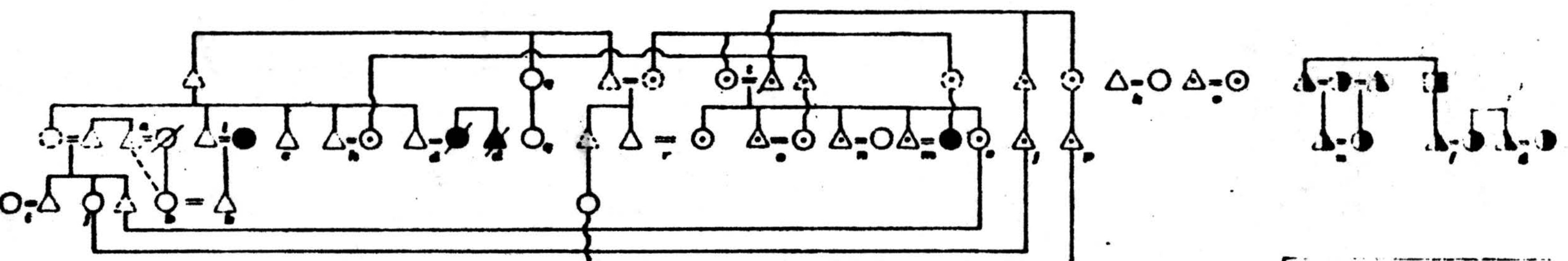


Fig. II.18.b

Depuis octobre 1980, l'aire était devenue un *románo misto* (lieu des Roma) des Slovéntsi qui, sauf *l*, *i* et *r*, y avaient passé l'hiver, jusqu'à fin février 81, quand commencèrent les premiers départs. Déjà pendant l'hiver, quelques groupes de *Raháne* s'étaient établis pour quelques jours dans les environs, et donc il y eut des premières visites d'information, des premiers échanges de connaissance réciproque. Au début d'avril, tous les Slovéntsi laissent le terrain sauf *g*, deux femmes, mère veuve et fille célibataire, qui deux ans après la mort du mari/père gardent le deuil. C'est alors que, restées seules et dédaignées par les autres parents, elles nous demandent d'aller vivre avec elles, mettant à notre disposition une de leurs *kampíne*. On nous donne tout de suite un *románo ímeno* (nom), Férkesto (boucle), qui deviendra tout de suite "Ferka" (v. chap. V), un nom, à dire la vérité, qui n'aura pas beaucoup de chance : par la suite, on continuera à nous appeler avec notre *gaǧikáno ímeno*, plus ou moins estropié (d'adresse) ou simplement avec "*gaǧóro*"(petit *gaǧo*) (de référence). Parfois, pour se moquer de nous, on nous appellera *Raháno*, car on sait que nous avons vécu avec les *Raháne* et que nous les défendons quand ils les méprisent. Quelques jours après notre arrivée, arrive *u*, un *Raháno* qui avait déjà campé dans les environs l'hiver précédent. Il se met à la limite est du camp : le rituel est respecté. Une présence aussi solitaire nous semble bizarre, parce que notre expérience nous dit que rarement les Xoraxané Romá restent longtemps isolés des parents. Heureusement, les deux femmes papotent volontiers avec nous et nous apprenons ainsi que le *Raháno* s'est marié avec sa demi-soeur : ce sont deux incestueux et on ne comprend pas pourquoi Dieu ne les a pas punis, vu qu'ils ont trois petits enfants tous sains (et sympathiques). C'est en tout cas la famille qui les punit, qui les met au ban (par la suite, nous apprendrons que plusieurs fois ils avaient tenté de les tuer).

Vers la fin avril, un à la fois, reviennent les Slovéntsi, *d*, *l*, *a* et *b*. *d* et *l* sont deux frères, mais ils ne s'entendent pas très bien et ils se mettent dans des endroits séparés. Quelques jours en-

core et arrive h, il reste quelques semaines et ensuite repart. Entre-temps, arrive aussi r, avant-garde de nouvelles arrivées. r est un Slovénsko Rom, apparenté par le père aux Slovéntsi déjà présents et par la mère et la femme, a des liens d'affinité avec un groupe de Hrváti. Le rituel se poursuit. On informe les Slovéntsi que "peut-être" le beau-père passera par Mande sous peu et s'arrêtera quelques jours. L'information est donnée, les parents patrilatéraux décodifient et personne ne fait objection : deux jours après, arrive t avec les enfants m et n. r a fait son devoir et repart après une semaine. Le rašaj (prêtre gãǧo) part aussi, qui était arrivé un mois avant, appui valable pour les étrangers. Nous sommes invités à prendre la place du prêtre et, fin mai, nous retournons au camp des Slovéntsi, où cependant ils sont presque en minorité. Ils commencent à ne pas voir d'un bon oeil les Herváti, qui commencent une collaboration étroite avec le Raháno. Les deux femmes q se sentent trop entourées par des étrangers et souvent, commencent à se plaindre à nous des nouveaux arrivés. Le camp continue pendant un mois à se peupler, il y a ceux qui viennent, ceux qui vont, ceux qui restent peu de temps, ceux qui prennent position. h s'assure une position stratégique ; e ne peut avoir aucune prétention et va former une cour chez ses vieux amis d'autrefois (en Yougoslavie, il avait sauvé la vie à d) ; arrivent g et f, parents de u qui viennent semer la zizanie : ils campent loin de u et dans le seul espace un peu libre. Nous sommes présents quand g informe n des rapports incestueux de u. Dans le camp, on le savait déjà, mais tout le monde fait semblant de tomber des nues. Les Herváti condamnent à paroles, mais u travaille bien et "nous n'avons rien à voir avec ses saletés" - affirment-ils. Ils réussissent même à faire coopérer u, g et f : c'est une question stratégique parce que tout le monde comprend que si l'on veut rester à Mande, on doit être ùnis : les Slovéntsi commencent à souffler. Début juillet, le baptême du fils de u est au programme et d'autres Herváti arrivent, tous les parents de t. Ils sont trop nombreux : comme par enchantement, un jour arrive la police qui chasse tous les "non-résidents" de Mande,

c'est-à-dire tout le monde sauf les Sloventsi. Les étrangers se dispersent et très probablement, la coopération qui s'était instaurée entre les familles de Hervati et de Rahane ne s'instaurera jamais plus. Ils ne se rencontreront peut-être jamais plus.

III - ROMA

Deuxième partie : Māre Roma

Dans les pages précédentes, l'ethnonyme "slovénsko Roma" ou "Slovéntsi" a été utilisé outre mesure. Si à notre place il y avait un Rom pour tenter de décrire son groupe, il ne s'en serait pas approprié de la façon intensive comme nous avons fait. Dans la majorité des cas, il l'aurait remplacé par "māre Roma", "nos Roma" ou pas "mre Roma", "mes Roma". Voulant justifier notre abus, nous rappelons que nous avons essayé d'expliquer les articulations et les rapports inter-Roma et le langage que les slovénsko Roma utilisent quand ils cherchent à les illustrer à un étranger ignorant. Or, la différence qui existe entre "māre Roma" et "slovénsko Roma" est celle qui existe entre "entités sociales" et "catégories", entre "groupes" réels ou potentiels et "représentations" de ces groupes. Cela revient à dire que la terminologie ethnique fait fonction de langage pour exprimer les rapports existant à l'intérieur des unités locales ou entre unités locales, qui sont en fait les seules réalités "segmentables", si l'on veut maintenir ce terme. Les ratse ne sont pas des "groupes" sociaux, elles restent exclusives seulement dans un milieu conceptuel, catégorique : une unité de "corps" n'existe ni au niveau économique, ni politique, ni cérémonial. Les seuls groupes "concrets" sont ceux indiqués comme māre Roma. Si nous avons bien compris la situation et si nous avons prêté l'attention qu'il se doit quand les Roma utilisaient cette expression, māre Roma peut indiquer différentes unités d'agrégation potentielle de différentes complexités. Elle peut vouloir désigner : 1) les types les plus divers de famille, 2) l'ensemble de certains consanguins, 3) le groupe de halte ou de nomadisation. A des niveaux encore plus généraux, l'expression qui postule l'égalité culturelle et linguistique peut aussi indiquer 4)

la ratsa des slovénsko Roma et encore - comme nous l'avons déjà dit - 5) l'ensemble des slovénsko Roma et des hervánsko Roma. Dans ce sens, elle indique l'ensemble des personnes qui, potentiellement, peuvent s'unir pour former un groupe local.

III.1 Družína/Famílja.

En Italie, l'expression Māre Roma peut être remplacée par les termes družína (< slov. idem) ou famílja (< it. famiglia) quand elle dénote la famille nucléaire. Elle peut aussi dénoter la famille étendue, mais dans les faits elle se présente très rarement sous la forme d'un groupe domestique, comme une unité de production, distribution et consommation. Simplement, un Rom sent qu'il fait partie de deux familles nucléaires, celle d'orientation et celle de procréation et l'ensemble de ces deux familles peut aussi être indiqué par družína. Chaque famille nucléaire est considérée comme une unité de production et de consommation, même si la distribution extérieure est obligatoire dans certains cas.

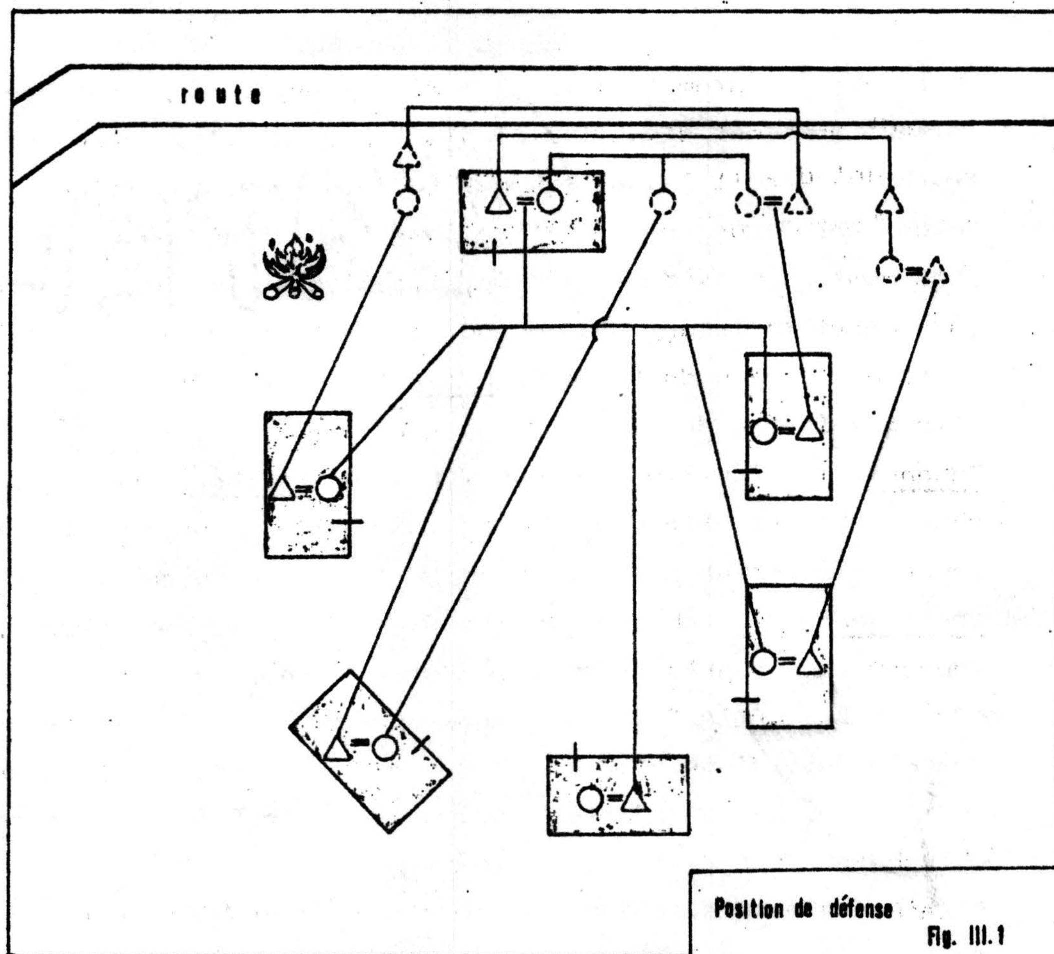
Les Roma se marient (ženínipe, ou lel rome/lel romnja, prendre rom/prendre romni) avec la fugue consentante des deux jeunes qui cherchent asile habituellement chez des amis ou parents. Il n'existe pas de période de fiançailles, puisque les jeunes ne doivent absolument pas faire connaître aux familles leurs sentiments et leurs intentions, ni ils ne peuvent se fréquenter, pour éviter la honte (lağa) des Roma. Quand ils décident de s'enfuir (naši), ils doivent donc tout faire en secret et la nouvelle de la fugue semble toujours arriver comme un éclair dans un ciel serein. Normalement, la famille de la fille, et en particulier la mère, se déclare contraire à l'union. Le refus fait souvent partie d'un comportement rituel pour faire voir aux Roma que l'on "tient" à la fille. Sans l'accord des familles en tout cas, les deux jeunes gens ne peuvent pas rester ensemble. Rares sont les cas où l'on trouve tout de suite le consentement, et donc les deux jeunes se retrouvent habituellement séparés. Il peut arriver qu'ils doivent s'échapper trois, quatre, cinq fois

avant de pouvoir rester ensemble. Mais il peut aussi arriver qu'une des deux familles s'oppose fermement et empêche définitivement le mariage. Si les deux familles ne réussissent pas à trouver un accord, il peut vraiment se passer des faits comme ceux reportés dans le chapitre I, où les parents de la fille qui s'était enfuie attaquèrent le campement des parents du garçon, où elle se trouvait. Cet épisode datant de plus de vingt ans est resté presque épique : les deux jeunes de l'époque ont aujourd'hui neuf enfants, mais les rapports avec ses frères à elle sont restés tendus.

Si le rite veut que ce soient les parents de la fille à s'opposer, en réalité il arrive aussi que ce soient ceux du garçon. Et souvent, leur désaccord peut amener aux mêmes conclusions : la lutte ouverte. Au printemps 82, dans les campagnes du Frioul, dans un pré non-visible de la route, des Roma présentaient la même disposition que dans la figure III.1, une disposition de défense rarement observable en temps normal et qui rappelle celle en fer à cheval que nous avons déjà vue. Ces Roma craignaient l'arrivée des parents du jeune marié qui, avec la fille, avait trouvé refuge chez ses parents à elle, après que les premiers pourparlers aient été vains. Les deux familles ne se sont pas encore accordées, mais aujourd'hui la situation est renversée : les époux vivent avec ses parents à lui et les frères de la fille jurent de lui raser complètement la tête (punition réservée aux filles déshonorées) dès qu'ils l'auront rattrapée.

Il existe un chant, presque oublié en Italie mais encore vivant en Slovénie, qui exalte le libre choix des deux jeunes. On chante d'habitude autour du feu et chaque Rom doit inventer sur le moment une strophe, jouant le rôle du garçon qui fait des promesses à la fille pour la convaincre de s'enfuir avec lui. Voilà quelques-unes des promesses chantées :

Mēni tuke bara marắva	Moi pour toi je casserai les pierres
bara marắva	(1) je casserai les pierres,
bara marắva ;	je casserai les pierres ;
Mēni tuke bara marắva	Moi pour toi je casserai les pierres



Position de défense

Fig. III.1

oh ti čaj, čaj mri	oh petite fille, ma petite fille
Mēni tuke kherṓro kerā́va etc.	Moi pour toi je construirai une maison etc.
Mēni tuke grasten činā́va etc.	Moi pour toi j'achèterai des chevaux etc.
Mēni tuke Gāǧen khalavā́va etc.	Moi pour toi je tromperai les Gāǧe etc.

Mēni tuke zlato čoráve	Moi pour toi je volerai de l'or
etc.	etc.
etc.	etc.

Le garçon lui promet toutes les richesses, vantant ses capacités et faisant semblant d'oublier l'avis de la famille. Quand certains Auteurs ont décrit le mariage par fugue de certains Tsiganes comme "plus libre" que celui pratiqué par les autres, où on prévoit le versement du prix de la mariée, ils n'ont fait que rapporter la façade derrière laquelle on prend vraiment les décisions. Très souvent, avant ou au lieu de faire la biav, la petite fête de mariage (très loin des fastes de célébrations semblables chez les Mǎǧarja et les Roháne), les familles des époux font un maríbe (bagarre) en toute règle. Même si elles acceptent la nouvelle union, les familles sont invariablement en désaccord sur la résidence du couple. Sakon jek tradi sa po pro, chacun tire l'eau à son moulin et chacun veut le nouveau couple près de soi. Les Roma disent, en paroles, qu'il est plus juste que le fils soit avec le père, mais il existe une évidence éclatante d'une période d'uxorilocalité dans les premiers temps du mariage. De la majorité des mariages vérifiés pendant notre recherche et de ceux que nous avons appris, datant même de plusieurs dizaines d'années, il nous résulte que la première période de résidence a été uxorilocale. Peu échappent à cette forme, puisque les jeux ne sont jamais automatiques au départ, mais l'uxorilocalité temporaire nous est évidente, même si la période peut varier de beaucoup, de quelques semaines à quelques années, selon les pactes des familles et selon les événements nouveaux qui peuvent arriver après les accords mêmes.

L'uxorilocalité a été souvent remarquée par le passé chez les groupes "tsiganes" dans différents endroits en Europe (cf. Liebich, 1863 ; Wlislocki, 1890 ; Thompson, 1923 ; Dostal, 1955), mais elle a toujours servi de prétexte pour dire que ces groupes étaient matrilinéaires (cfr. Piasere, 1981). En fait, bien que ce soit encore

une idée répandue dans certains milieux tsiganologiques, nous ne possédons aucune étude précise qui prouve réellement l'existence d'un système matrilinéaire chez un seul groupe "tsiganes". S'il existe, il doit encore être décrit en détail.

Revenons à mãre Roma. D'où naissent une grande partie des désaccords sur la résidence du jeune couple ? Čibo nous disait, en nous expliquant les dernières anecdotes d'une fugue : "Alors nous avons dit : 'écoutez, nous ne voulons rien du garçon ; l'argent qu'il a en banque, celui-là non plus nous ne le prenons pas !'Mais ses parents même comme ça n'ont pas voulu, alors... Qu'est-ce que nous pouvions faire, nous, qui avons laissé Noĝi avec les parents de sa femme ? Il donnait tout au père de la fille. Celui-ci n'était jamais content, jusqu'au jour où nous avons dit : Halte-là ! - c'est ça, les pactes ? Le garçon doit donner, mais pas tout". L'uxorilocalité est une conséquence automatique du "service" du jeune marié, qui doit remettre une partie de son gain au père de la mariée. Très souvent, gendre et beau-père travaillent ensemble, et l'aide dans le travail apportée par le jeune suffit, plus que les versements directs. A cette première phase d'uxorilocalité suit une phase plus durable de virilocalité. Souvent, les deux phases sont bien visibles, mais aussi souvent elles sont entrecoupées d'une période pendant laquelle le couple se déplace pendulairement, des parents de l'un à ceux de l'autre et, au fur et à mesure qu'elle devient, et qu'elle est jugée plus indépendante, elle commence à bouger plus librement. Dans cette phase de résidence alternée ou ambi-locale, les deux familles d'orientation représentent deux piliers de référence : la famille de la fille demande le "respect" de la part du mari et inversement, celle du garçon demande le "respect" de la part de la mariée. Les deux jeunes doivent démontrer qu'ils savent honorer leurs beaux-parents réciproques et les frères et soeurs du conjoint. Il est significatif que, po románe, il n'existe que deux termes qui désignent les alliés, qui ne sont pas reconnus, en général, comme une catégorie de personnes particulière :

- bori (pl. borja) : - femme du fils (d'un homme ou d'une femme),
  - femme du frère (d'un homme ou d'une femme).

- zéto (pl. zéturi) : - mari de la fille (d'un homme ou d'une femme),
  - mari de la soeur (d'un homme ou d'une femme).

Mais à l'opposé de zéto, terme dérivant des langues slaves, où il recouvre le même champ sémantique (< slov. zet), on emploie très souvent le terme boro, dérivé de la forme au féminin bori. Et donc en fait, les Roma tendent à classer toutes les relations reportées ci-dessus sous le lexème bor- , qui peut être traduit par "la personne qui a épousé un consanguin de ma génération ou de générations inférieures". Toutes les relations converses ne sont pas réalisées lexicalement et ceci, d'après nos connaissances, est une nouveauté dans la terminologie de l'affinité des populations "tsiganes". Dans la phase de résidence ambi-locale, on peut donc avoir des družína composées de la famille d'orientation, plus le couple fille-mari ou fils-femme et parfois on peut trouver les deux couples. Même si les nouveaux foyers sont toujours poussés à l'indépendance économique, ils se sentent toujours considérés comme membres des družíne des parents, qui se comportent formellement souvent comme des centres d'autorité et de distribution des biens que fils et gendres produisent. Ce n'est naturellement pas le cas de généraliser jusqu'à l'obsession, puisque la résidence des enfants est un facteur tellement important qu'il peut subir continuellement la politique du moment et la disparité de deux beaux-parents : nous pourrions citer ce père qui n'arrive même pas à garder un enfant et, au contraire, celui qui arrive à garder ses fils et ses filles.

Les Roma eux-mêmes disent que la naissance du premier enfant est l'acte officiel qui sanctionne définitivement la formation d'une nouvelle družína et l'improbabilité d'un divorce. Mais les cas de rupture, même après la naissance de plusieurs enfants, ne sont pas rares. L'affirmation de Tzigari, d'après qui, dans ces cas : "les

garçons vont avec la mère et les filles avec le père" (Levakovich et Ausenda, 1975:60), semble complètement privée de fondement. Les Roma eux-mêmes considéraient comme une boutade ridicule ce qui a été dit par Tzigari. Dans les faits, souvent les enfants restent tous avec le conjoint qui a été abandonné, et qui peut ensuite les donner à soigner à d'autres consanguins. Après avoir été abandonné par sa femme et s'être remarié avec une autre, un Rom, par exemple, laissa un fils avec sa mère, un fils avec une soeur adulte non mariée et il en garda un avec lui. Un quatrième enfant resta avec sa première femme, seulement parce qu'il nacquit après la rupture. Mais dans certains cas, il peut y avoir des disputes violentes car les parents (et les deux familles des parents) veulent garder les enfants et dans d'autres encore des disputes parce que personne ne les veut. Dans ce dernier cas, il n'est pas rare que les enfants finissent, plus ou moins temporairement, dans une "pension" quelconque des Gağe.

Si l'union tient, par contre, la nouvelle družína devient de plus en plus indépendante politiquement des parents des deux époux et c'est à ce moment que l'on rencontre une claire tendance à la viri-patrilocalité ou, pour le moins, à une viri-patrifocalité : la famille du père du marié devient le point de référence principal. Dans certains cas extrêmes, nous pouvons remarquer le père qui campe ou bouge avec tous ou une partie de ses enfants mariés. Il est l'autorité dans les faits et tous ses enfants s'en remettent à lui pour n'importe quelle décision. Ils sentent tous qu'ils font partie de la même družína même si l'autonomie économique de chaque composant est obligatoire. Une forme semblable nous a été décrite par J. Dick Zatta (com. pers.) : tous les enfants concourent à la prospérité des parents qui se présentent comme des puissants médiateurs dans les disputes éventuelles entre frères et entre belles-soeurs et comme un point d'unité, à travers la distribution symbolique de la nourriture (v. plus loin : bičháli hăbe) .

Nous avons pu remarquer cette tendance générale dans le cycle d'une družína, dans plusieurs groupes locaux de Roma de l'Italie du

centre et du nord et d'après les données de la littérature disponible et les "histoires de vie" recueillies, elle nous semble être une procédure vérifiée depuis longtemps : des phases d'uxorilocalité, des phases d'ambilocalité et des phases de patri-virilocalité ou de patri-virifocalité sont tous aspects d'un même cycle qui mène à la constitution de groupes locaux aux liens particuliers, que nous verrons après avoir analysé la catégorie des zlahta.

III.2 Zlahta/Parénti.

En Italie, l'expression măre Roma peut être remplacée par les termes zlahta, parénti ou parínti quand elle désigne les consanguins. Dans une acception technique, zlahta indique exactement la parentèle bilatérale d'un individu. Nous avons déjà signalé que la catégorie des alliés n'est pas prise en considération et aucun allié ne rentre dans l'ensemble des zlahta. Ce terme est désuet de nos jours ; seules les personnes âgées l'utilisent de temps en temps et en particulier ceux qui viennent de Kočevje ; mais nous avons connu plus d'un jeune, même marié avec des enfants, qui ne savait pas ce que cela signifiait (3). Le terme italien parénti (=parents) est beaucoup plus utilisé, ou la même expression măre Roma.

Les Roma reconnaissent sans hésitation la bilatéralité des liens généalogiques et assignent sans hésitation la même importance aux parents maternels et aux parents paternels. Idéologiquement, il n'y a aucune distinction ; les différences sont toujours pragmatiques, selon la sélection qui est faite dans la réalité des événements. Les Roma ne reconnaissent aucun groupe particulier de parenté à partir d'un ancêtre démontrable ou mythique que ce soit. Ce que nous dirons par la suite ne devra jamais laisser supposer la présence d'aucun type de lignage, ni même de clan - deux termes archi-utilisés dans la littérature tsiganologique, la plupart du temps sans motif. La seule entité qui pourrait être vue comme étant fondée à partir d'un ascendant apical pourrait être la družína, mais en réalité elle trouve ses bases chez deux personnes, les conjoints, puisque les demi-

frères qui vivent séparés n'estiment absolument pas appartenir à la même drużína qui, en plus, réunit aussi les conjoints ou les conjoints des enfants, c'est-à-dire des extérieurs. Quand nous avons traduit dans le chapitre I, le terme slovène "rod", employé par P. Strukelj, par "lignée", nous avons expressément mis ce terme entre guillemets, pour ne lui donner aucune signification précise, également parce que l'ethnologue slovène elle-même - nous semble-t-il - ne le spécifie jamais.

Au niveau idéologique, la différence que les Roma marquent est celle entre parents de la femme et parents du mari, les premiers considérés moins importants que les seconds, plus qu'entre parents du côté du père et parents du côté de la mère. Ceci est évident dans certaines situations rituelles, comme l'allumage des bougies pour les défunts le deux novembre (v. chap. V). Ceci peut sembler une contradiction, puisqu'il est clair que les parents de la femme sont les parents matrilatéraux du point de vue des enfants, mais le plan où opère la discrimination idéologique n'est jamais vertical (hétérostathmique), mais horizontal (homostathmique) ; nous verrons concrètement que la relation de base est celle entre frères plus qu'entre père et fils. Si l'on trouve bien des indices d'une certaine coloration patrilinéaire, il en existe aussi certains qui renvoient à une conception matrilinéaire. Momi nous dit par exemple que le cas du Raháno (v. chap. II) qui s'était marié avec sa demi-soeur était particulièrement dégoûtant parce que sa femme était la fille de la même mère, chose considérée pire qu'un mariage entre enfants du même père.

La catégorie des zlahta est très réduite, mais aux limites imprécises. Les ascendants et descendants en ligne directe y appartiennent de droit, comme les descendants d'un frère ou d'une soeur. Même les frères des grands-parents peuvent y être inclus, mais les fils des frères des grands-parents et les enfants des enfants des frères des grands-parents (cousins au deuxième degré) sont considérés par certains comme paránti duríal, parents éloignés et par d'autres com-

me non-parents. Parfois, on dit d'eux : "jakhar hiñáme zlahta, autrefois, nous étions parents". Les cousins au premier degré y sont inclus sans aucun doute, mais déjà les relations intermédiaires, par exemple "le fils d'un cousin au premier degré", peuvent être ou ne pas être incluses dans la catégorie. La fig.III.2 résume le plan des zlahta d'un Ego. Il s'agit en fait d'une catégorie "pragmatique" qui inclut les cousins au deuxième degré, seulement s'ils sont bien connus et souvent fréquentés.

Formellement, seule la parentèle de deux frères germains est identique ou celle de deux cousins doubles, mais la situation peut être plus souple puisque Ego peut reconnaître comme ses propres zlahta tous les zlahta reconnus par le père et par la mère (ou par les siblings du père et de la mère) tant qu'ils sont en vie, mais il peut oublier ceux qui sont le plus éloignés après que la mort des parents ait desserré les liens.

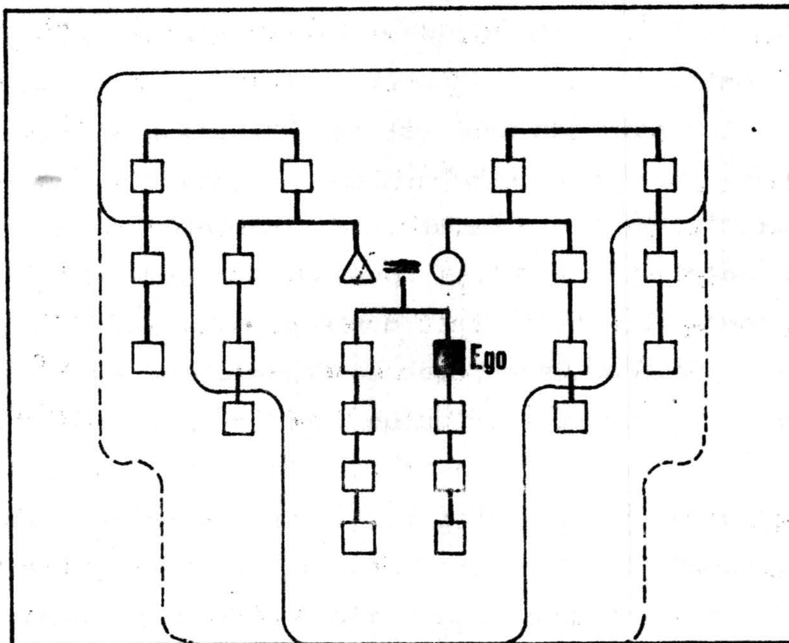


Fig. III.2

——— Zlahta certains
– – – " incertains
☐ une ou plusieurs personnes des deux sexes

Les zlahta ne constituent pas un "groupe social", mais ne sont pas non plus une catégorie pure qui existe seulement dans la tête des Roma. Ce n'est pas un groupe exogamique, puisque les mariages entre premiers cousins d'un certain type sont fréquents et ne sont pas mal vus, ni endogamique puisque les mariages extérieurs sont nombreux ; ce n'est pas un groupe d'action (de défense ou d'offense) qui existe, mais qui est basé surtout sur les rapports de fraternité ; ce pourrait être un groupe cérémonial, mais la seule cérémonie, constituée par le cortège funèbre, qui puisse tous les réunir, ne leur est pas exclusive, car beaucoup d'autres peuvent y participer ; ce n'est pas un groupe de "respect du mort" (v. chap. V) parce que ce groupe est plutôt formé par les membres de la družína qui constituent le groupe local (v. chap. III.4) et chaque membre de la parentèle d'un ensemble de frères germains a ses morts exclusifs à "respecter". les zlahta constituent par contre un réseau et sont importants justement pour leur caractère réticulaire qui permet de relier les družíne entre elles.

Les Roma n'attachent pas beaucoup d'importance, au niveau idéologique aux zlahta ; c'est bien la družína qui a la plus grande importance, quelle que soit la forme qu'elle assume. Mais dans les rapports entre družíne, le rôle des parents est fondamental. Ils sont essentiellement des intermédiaires que l'on utilise quand les rapports entre deux družíne sont tendus ou quand on veut nouer de nouveaux rapports. La structure réticulaire - si l'on emploie les termes de Chiva (1958) - qui encastre les parentèles entre elles, permet à un individu d'appartenir à plus d'une parentèle, devenant ainsi le trait d'union entre individus qui ne sont pas parents entre eux (v. Freeman, 1961). Il n'est pas rare, par exemple quand une družína veut s'arrêter pendant un certain temps dans une localité où les Rom présents ne sont pas parents, que l'on envoie en reconnaissance un Rom qui est en même temps parent des uns et des autres. En tant que parent de ceux déjà présents, il a le "droit de passage" et peut même s'arrêter pendant un certain temps et collaborer dans

le travail. Il tâtera le terrain, en disant qu'il a "entendu dire" qu'un tel (de ses parents) aurait l'intention de s'arrêter pour quelques temps. Selon les réponses, on comprendra si son parent sera bien accepté ou non.

Les liens de parentèle peuvent favoriser dans les faits l'agrégation d'un groupe local, mais ce sont souvent des agrégations temporaires, si les membres ont des liens moins étroits que ceux de la fraternité. Ils servent plutôt dans les étapes du nomadisme, qui se présente souvent comme un "nomadisme structurel", plus que comme un nomadisme géographique : un Rom qui décide de _ǧal lădi_, de se mettre en voyage, pendant une certaine période, s'arrêtera dans les localités où il trouvera des parents, les siens ou ceux de sa femme ; par exemple, il ne va pas à Campo parce qu'il veut aller à Campo, mais parce qu'il y a là _léskere_ ou _lakere Roma_, les Roma (les parents) de lui ou d'elle, et il sautera les localités où il y a des Roma avec qui ni sa femme ni lui n'ont de lien de parenté. De ce point de vue, les _zlahta_ du mari et les _zlahta_ de la femme accomplissent les mêmes devoirs.

Les _zlahta_ constituent une catégorie moralement ambiguë : on affirme qu'ils devraient toujours se proposer en aide, mais on dit aussi qu'on ne doit en attendre aucune aide justement parce qu'ils devraient en donner. En fait, au-delà des pétitions de principe qui admettent l'ambiguité, les Roma ont des contacts positifs ou négatifs presque exclusivement avec les parents. Les Roma ne diffusent aucune idéologie parentale et la terminologie même de consanguinité - comme celle de l'affinité - est réduite à sa charpente ; mais les relations de parenté à travers les rapports de _družína_ ou de _zlahta_ sont fondamentales.

III.3 La terminologie de la consanguinité.

Les Roma ont quatre termes spécifiques de parenté :

dad : père (d'un homme ou d'une femme) ;

daj : mère (d'un homme ou d'une femme)

phral : frère (d'un homme ou d'une femme) ;

phen : soeur (d'un homme ou d'une femme).

Outre ceux-ci, nous avons čāvo et čaj, qui signifient enfants des Roma (en opposition à raklo et rakli = enfants des Gāǧe) mais que l'on emploie aussi pour désigner le fils et la fille :

mro čāvo : mon enfant = mon fils ;

mri čaj : mon enfant = ma fille.

La procédure employée avec čāvo et čaj est la même que celle utilisée pour désigner le conjoint, en partant de la catégorie ethnique "Rom" : le mari est mro rom, la femme est mri romni. Ce sont tous des termes de référence, sauf dad et daj dont les vocatifs sont parfois employés, mais de façon particulière (v. chap. V.2). Exceptés ces termes de base désignant les relations élémentaires et exceptés les termes zeto, bori/boro que nous avons déjà vus, il n'existe pas d'autres lexèmes parentaux, si ce n'est celui qui indique la parenté spirituelle :

compère : krivo ou kirívo ,

commère : krivi ou kirívi,

les deux ensembles : krive ou kiríve.

Toutes les autres relations sont désignées par des termes descriptifs du type : mréskero dadéskero phral, le frère de mon père, mrékeri dajákeri phraléskeri čaj, la fille du frère de ma mère, etc.

Or, nous avons pour la première fois peut-être, la possibilité de noter comment peut changer une terminologie "tsigane" de la parenté, en procédant de la même manière qui nous a servi à confronter la terminologie ethnique.

Les jeunes générations de Roma qui vivent aujourd'hui en Italie tendent à employer les termes italiens pour couvrir de nombreuses relations qui ne sont pas lexicalisées po románe :

nono (it. : nonno) : grand-père

nona (it. : nonna) : grand-mère

dzio (it. : zio) : oncle

dzia (it. : zia) : tante

kuģíno (it. cugino) : cousin au premier degré
kuģína (it. cugina) : cousine au premier degré
Justement parce que cette terminologie est employée par les jeunes, nous n'avons jamais entendu utiliser le terme nipote qui renvoie aux générations de descendants (=fils/fille du/de la fils/fille ou du/de la frère/soeur).

De leur côté, les personnes âgées se rappellent quelques termes qu'elles employaient en Slovénie et qui ne sont plus en usage aujourd'hui :
stritso (< slov. stric) : oncle
téta (< slov. teta) : tante
Tzigari rappelle aussi le terme dido(< croate did) pour grand-père (Levakovich et Ausenda, 1975:5).

P. Štrukelj (1980:88) nous dit que les Roma de la Dolenjska utilisent les termes slovènes suivants (outre ceux po románe que nous avons vus ci-dessus) :
bratranec : cousin
sestrična : cousine
vnuk : petit-fils
nečak : neveu
strico : oncle
teta : tante, femme âgée
Nous ferons ailleurs l'analyse du système terminologique des Roma, comparé au sustème slovène et italien, tandis que nous reparlerons de l'utilisation particulière de la terminologie même dans le chap. V, quand nous traiterons de l'emploi du nom propre ; ici, il nous suffit de noter comment la terminologie peut changer, en maintenant toujours fixes les termes des relations élémentaires (celle de filiation, de germain et d'alliance) et en gardant un seul terme stable qui dénote un produit relatif de plusieurs relations, bori/boro (réalisé même au masculin), qui sort de la consanguinité mais qui marque l'importance des échanges matrimoniaux. Tous les termes de dérivation slovène, excepté zeto qui n'est pas même d'usage courant, ont

été abandonnés et seront bientôt supplantés par les termes italiens. Nous savions déjà (v. Piasere, 1982,1984a) que l'influence des terminologies des Gağe était remarquable chez d'autres groupes "tsiganes", mais nous ne savions pas que le changement pouvait s'avérer avec une telle rapidité. Ce sera un motif ultérieur pour traiter avec des pincettes les systèmes terminologiques "tsiganes" de la parenté, puisqu'ils semblent s'adapter à ceux des non-Tsiganes sans qu'il y ait un adaptement simultané du système des comportements : il apparaît que beaucoup de "Tsiganes" parlent la parenté plus ou moins comme les Gağe qu'ils ont, ou qu'ils ont eu près d'eux, mais qu'ils la "vivent" à leur façon.

III.4 Phralja.

En Italie, l'expression māre Roma renvoie aussi au groupe local, nomade ou sédentaire. Une tendance générale manifeste, que nous avons remarquée dans tous les cas, confère au groupe local une structure interne caractéristique. Avant tout il surgit et se consolide quand les liens de la družína cessent, dont il représente le dernier acte. Comme tel, il se constitue à partir d'un noyau de frères mariés auquel s'ajoute souvent une soeur mariée et/ou quelques autres familles différemment liées au groupe des frères. Une fois que les parents sont morts, ou un seul d'entre eux, les frères (phralja) mariés ne sentent plus qu'ils appartiennent à la même družína, mais tendent à se réunir ensemble, comme chefs des familles respectives, prêts à recommencer le cycle ; et parfois, il peut arriver qu'ils tendent à se réunir même loin du père. Par conséquent, un groupe local est une espèce de consolidation des différentes phases de résidence matrimoniale : parfois un zeto reste définitivement avec les frères de sa femme, parfois certains restent définitivement avec un groupe de phralja cousins. Un groupe local semble beaucoup plus fluide s'il est regardé sur une année, mais il apparaît comme ayant un noyau bien solide si on l'observe sur des temps longs. La structure de cette enti-

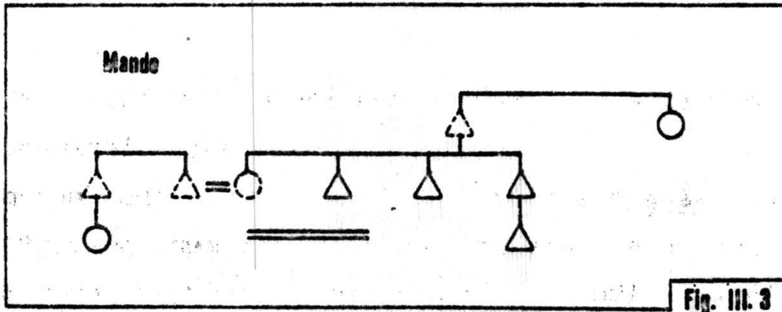


Fig. III. 3

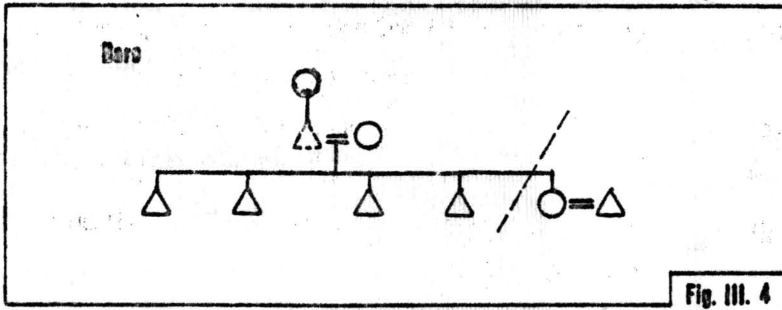


Fig. III. 4

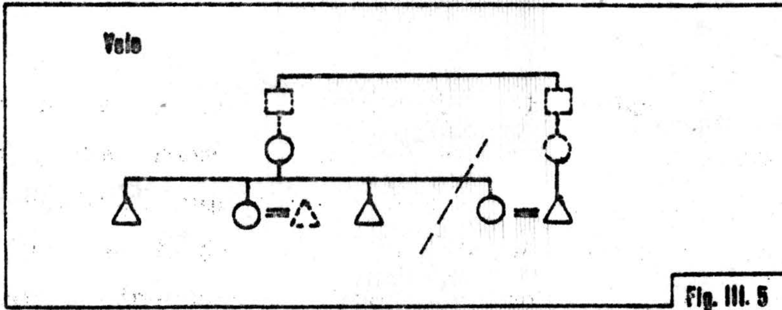


Fig. III. 5

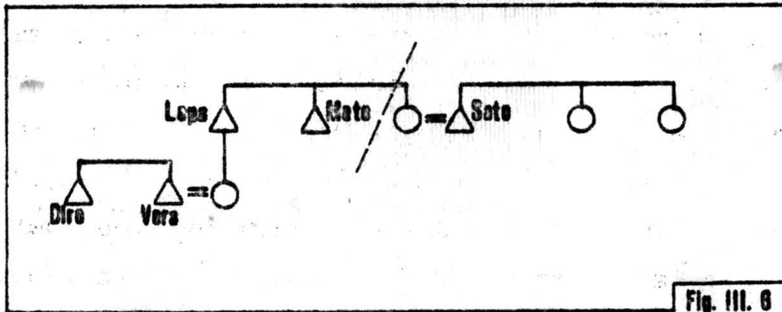


Fig. III. 6

té basée sur les rapports de fraternité se rencontre aussi bien chez les slovénsko Roma que chez les hrvánsko Roma et les istrjáni Roma. La figure III.3 indique la composition-base du groupe de Mande (Slovéntsi) ; la figureIII.4 se réfère à un des groupes locaux de Baro (Hrváti) et la III.5 au groupe de Volo (Istrjáni). Dans les figures, où seuls les chefs de famille sont représentés (plus les membres de liaison), il est évident que chaque entité de ce type est numérique-

ment exiguë , ce qui porte à une dispersion remarquable des Roma. A observer que le père du groupe de Baro s'est uni à une autre romni et vit dans un groupe différent de celui de ses enfants et que les zéturi de Baro et de Volo, attachés aux phralja des femmes respectives, ont leurs habitations (baraques dans les deux cas) aux limites de l'espace occupé.

La genèse de la formation du groupe local de Mande peut être prise comme exemple de cette tendance générale. En Italie, après la guerre, loin des frères restés en Yougoslavie, se retrouvent (v. fig. III.6) les frères Lepa et Meto avec leurs famílje respectives, leur soeur mariée avec Sato, Vera, zeto de Lepa, et son frère Diro. Le seul parmi eux qui ait d'autres liens importants en Italie est Sato, qui a deux soeurs mariées. Ils sont tous commerçants en chevaux et nomadisent et campent ensemble couramment, même si Sato vivait souvent avec ses zéturi (maris des soeurs). Au fur et à mesure que les enfants de chacun grandissent et se marient et que les conditions du nomadisme changent, la scission s'opère ; chacun a cherché, avec plus ou moins de chance, à s'établir dans une localité-base où il n'y avait pas d'autres Roma : Meto à Berdo, Lepa et Sato à Mande, Vera à Vricia. Au milieu des années 60, cette disposition était déjà tracée, même si les visites étaient fréquentes d'une des trois localités aux autres; dans les années 70, elle est déjà fixe et montre lequel des trois groupes locaux persistera. Les enfants de Meto se marient et commencent à se fixer dans les environs de Campo ; le père reste encore aujourd'hui un point de référence, mais Berdo est territoire des Gíftarja et ils tendent à stabiliser la résidence uxorilocale. Aujourd'hui, Meto vit souvent seul à Berdo avec sa femme et ses filles et fils non mariés. Vera s'établit solidement à Vricia et, par une sage politique matrimoniale, réussit à garder près de soi tous ses enfants mariés. Diro ne peut pas en faire autant, puisqu'il a seulement une fille (putative) et il se déplace en général pendulairement entre Vricia et Mande, où il maintient de bons contacts avec les Roma. Quand Lepa et Sato meurent, à la fin des années 70, la

situation à Mande est déjà claire, en faveur des enfants de Lepa : trois phralja s'y établissent stablement avec leurs družíne, tandis que le fils unique de Sato a déjà épousé une Mágari et a émigré en Hollande, laissant sa mère veuve et sa soeur célibataire qui vivent encore aujourd'hui avec les neveux/cousins. Aujourd'hui, entre Vricia et Mande, les liens sont encore étroits, mais on a déjà commencé la reprise des échanges matrimoniaux déjà présents en Slovénie, avec le mariage entre Vera et la soeur de Lepa, qui n'avait peut-être pas été le premier de la série.

Soulignons encore que la présence de Roma dans une localité peut sembler fortuite et la composition du groupe local très fluide si l'on n'observeque le cours des déplacements dans un temps limité. Tous les graphiques que l'on peut construire – comme celui de la fig. III.7, qui reporte le nombre des familles nucléaires présentes à Mande du 15 février 1981 au 15 février 1982 – ont une valeur relative justement parce qu'ils ne font pas ressortir la structure des déplacements : les familles qui font monter soudainement la courbe du diagramme, présentes à Mande depuis la fin avril jusqu'à la fin juillet, ne sont plus revenues les années suivantes (jusqu'à juin 1984). Mande est resté un territoire du groupe indiqué dans la fig. III.3 qui trouve son support dans l'unité des trois phralja qui peuvent se diviser de temps en temps, mais qui restent fondamentalement proches.

Nous avons affirmé que le groupe local, tendentiellement formé à partir d'un groupe de frères, se retrouve chez les slovénsko Roma, les hrvánsko Roma et les istrjáni Roma. En disant cela, nous avons simplement généralisé les affirmations que font les membres de chaque groupe local. Si nous reprenons nos trois exemples, à Mande, les Roma disent "híñamo Slovéntsi, nous sommes Slovéntsi", à Baro, ils disent "híñamo Hérváti, nous sommes Hervati" et à Volo, "híñamo Istrjáni, nous sommes Istrjáni". Contrôlons individuellement et nous aurons une situation qui n'est pas aussi homogène : à Volo, une des femmes se dit Hrvatítsa et non Istrjéna, à Baro, deux femmes se di-

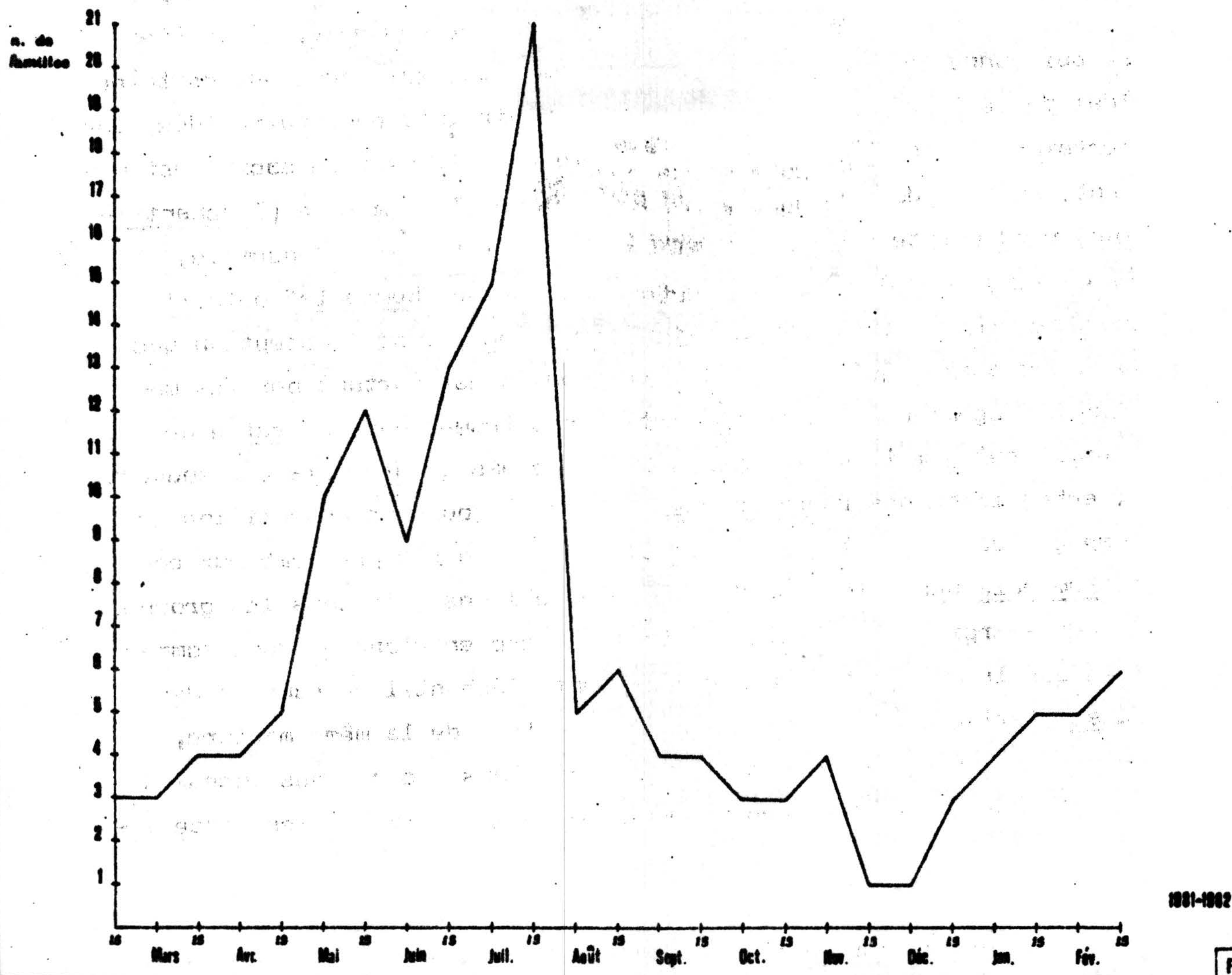


Fig. III.7

sent Kalderašítse et non Hervatítse (utilisant la terminologie de leurs maris, elles se reconnaissent aussi comme Mágarja) ; à Mande, une femme se reconnaît comme Hervatítsa, une autre comme Kalderašítsa et une autre encore comme Istrjána. Nous voyons donc que l'étiquette ethnique utilisée pour l'ensemble du groupe local est celle du groupe des frères : l'idéologie viri-centrique est évidente ici et l'ethnonyme devient son marqueur. La distinction en ratse apparaît seulement comme une façon d'ordonner et de cataloguer le monde románo,

mais le groupe même formé autour des phralja est très souvent hétérogène. Nous rejoignons ici le concept d'"échantillon" employé par Williams pour la kumpania des Kalderaš : "Une kumpania, c'est bien ce qui donne une idée de la société rom, (..) qui donne une certaine idée de cette société dont on ne peut avoir qu'une certaine idée, que certaines idées. Mais dans chaque kumpania, le système social est présent. En n'en donnant qu'une certaine idée, la kumpania (l'échantillon) rend compte d'une propriété de la société rom (l'ensemble)" (1980:225). Les Roma n'utilisent pas le terme "kumpania" mais il peut très bien être remplacé par "māre Roma", dans l'acception que nous avons expliquée dans cette section. C'est surtout par les mariages exogamiques et la circulation des femmes que les ratse ne constituent jamais de groupes purs et fermés : māre Roma est souvent un échantillon des románe ratse ; c'est toujours un échantillon incomplet, parce que le groupe local des Roma n'est pas nombreux comme la kumpania des Kalderaš. Mais si nous allions voir tous les groupes locaux éparpillés en Italie centrale et septentrionale, nous sommes sûrs que leurs membres reconstruiraient l'échantillon complet des ratse distinctes des Roma vivant en Italie ; de la même manière, nous somme sûrs que si nous allions voir tous les groupes locaux de la Dolenjska, nous retrouverions des membres de toutes les ratse vivant en Slovénie.

III.5 L'unité des frères.

Le groupe local a surtout des fonctions économiques (v. chap. IV) et défensives/offensives.

Si nous regardons de l'intérieur, l'unité de chaque famílja semble souvent faible et précaire. Les querelles sont à l'ordre du jour et les malédictions réciproques ne se comptent plus. La disposition des caravanes, le nombre des feux et les modalités de l'échange de nourriture et biens sont des signes puissants qui permettent de lire l'état des relations existant d'une fois à l'autre.

- Jag (le feu) : Il est parfois pris comme symbole de tous les Roma, comme opposés aux Gaǧe : "čačo Rom hi le jag", le vrai Rom a le feu. Mais il est surtout le symbole de l'unité du groupe local ; la présence de deux feux indique immédiatement que quelque chose ne va pas et il suffit d'être attentif à ceux qui participent à un feu ou l'autre pour comprendre comment sont les relations. Même la position du feu à l'intérieur du campement est souvent significative. La fig. III.8a, b est seulement un parmi les dizaines d'exemples que nous pourrions donner : dans la première séquence, le feu était placé au centre et tout le monde y participait, même avec une contribution de

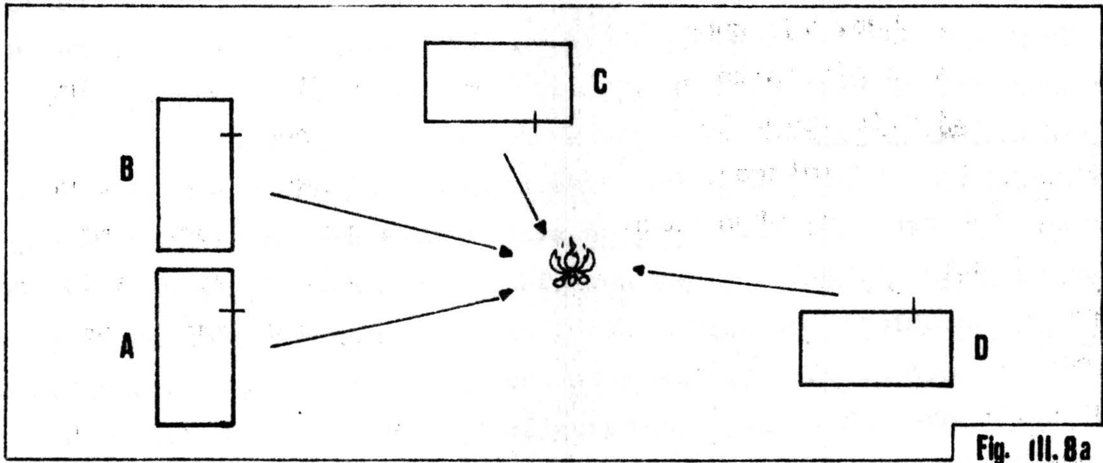


Fig. III.8a

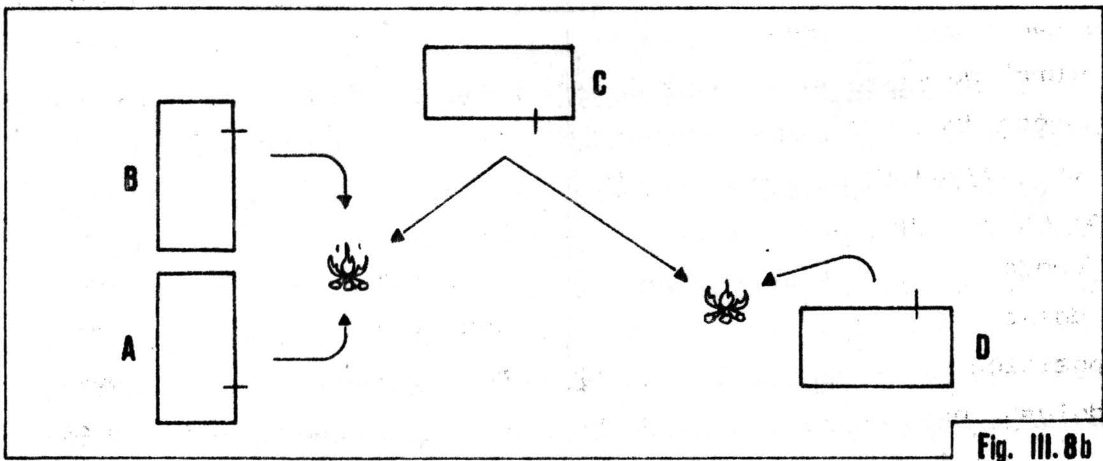


Fig. III.8b

bois ; dans la deuxième, la querelle qui a eu lieu entre d et a a provoqué le dédoublement des feux et la division parmi les familles ; seil c les fréquentait tous les deux. Les Roma peuvent passer des journées entières paše jag, près du feu, même aujourd'hui qu'ils ont des roulottes avec tout le confort. Le feu est le centre de la vie communautaire, la roulotte reste seulement le lieu de la vie domestique de la famille conjugale. Aussi chez les Roma, comme chez certains groupes de Sinti (v. Rao, 1975), le feu est signe de conjonction entre la vie et la mort, entre les vivants et les morts : tout comme on brûlait le placenta, ex-"habitation" du nouveau-né (quand les naissances ne survenaient pas à l'hôpital des Gāǧe), on brûlait, et on brûle, la roulotte, ex-habitation du défunt. Et le feu des Roma parle (v. chap. V), comme parle sa fumée qui, avec sa dispersion, leur indique la nécessité qu'ont les Roma de se disperser : "dīmo ǧal kote kaj hīle lōve, la fumée va où il y a l'argent".

- Kampína (les roulottes). Les Roma n'admettent pas que plus d'un couple vive dans une même kampína et les Roma qui habitent dans une maison (kher) n'admettent pas que plus d'un couple dorme dans la même chambre. Rappelons, par opposition, que les xoraxané Romá ne se faisaient pas ces scrupules. Quand le nouveau couple reçoit des parents (qui partagent les frais) la nouvelle kampína, ils ont déjà une longue expérience des messages que peut donner la disposition spatiale de leur habitation dans un románo misto, dans un camp de Roma. Nous avons déjà rapporté ailleurs (v. Piasere, 1984c) un exemple de "lecture" du misto et on peut en constater d'autres dans les figures proposées dans les pages précédentes. Ici, nous ne faisons qu'affirmer de nouveau qu'un románo misto est toujours lisible : l'espace physique est toujours découpé, mais seuls les Roma ont la clé pour le décodage du texte de l'espace social, puisque ce sont les seuls qui doivent être les récepteurs des messages envoyés au moyen de la disposition topographique. Les Gāǧe parmi lesquels ils se trouvent ne doivent pas comprendre : les Roma se parlent constamment de cette façon, peut-être justement parce que les Gāǧe n'ont pas de langage

semblable. La disposition des habitations mobiles exprime toujours le type de relation économique et/ou psychologique qui existe entre les familles. La distance entre deux kampíne est en soi peu significative ; ce qui compte, c'est la distance relative : si A est plus proche de B par rapport à C, cela indique qu'à ce moment-là, les rapports entre A et B sont plus étroits qu'entre A et C. Si l'on étend ce type de lecture à toutes les familles d'un misto, il en résulte une situation à l'enchevêtrement plutôt complexe. Et la situation est toujours extrêmement dynamique et les déplacements à l'intérieur du camp sont usuels et toujours en accord avec les harmonies temporaires ou les discordances.

- Bicháli hãbe (envoyer de la nourriture). Il y a encore une manière pour lire plus loin dans les relations entre les Roma du camp, une manière qui permet de voir quand les rapports sont très bons (puisqu'il peut arriver qu'entre deux familles voisines, il n'y ait pas de conflit, mais pas non plus de grande collaboration). Quand deux familles sont très unies, elles s'échangent des petits dons et services ; les choses (pas l'argent) recueillies par une femme en allant demander la charité,par exemple, sont réparties entre les familles avec lesquelles on est en bonne harmonie. Ce sont de petits échanges généralisés sans limite de temps, de quantité ou de qualité. Ainsi, pour donner un autre exemple, quand quelqu'un s'apprête à partir, on va l'aider à accrocher la kampína à la létrika (automobile), même si c'est toujours un semblant d'aide parce que le propriétaire fait tout tout seul. Dans beaucoup de cas semblables, il suffit de montrer sa disponibilité. L'échange de nourriture, par contre, est beaucoup plus équilibré et significatif. Une Romni donne toujours une partie de ce qu'elle a cuisiné pour le repas aux familles avec lesquelles elle est en excellente harmonie à ce moment. Ce n'est pas une nourriture quelconque qui est "envoyée", parce qu'elle doit être cuite ou en tout cas être de la nourriture "travaillée". Ce serait presque une insulte d'"envoyer" de la viande en boîte ou des choses de ce genre. Très souvent, ces échanges sont simultanés mais ils

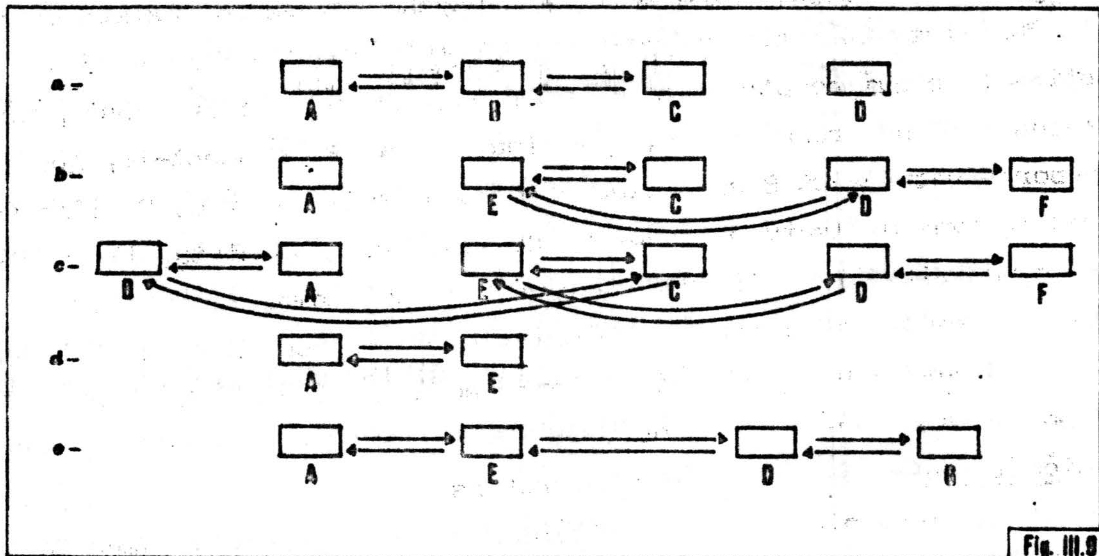


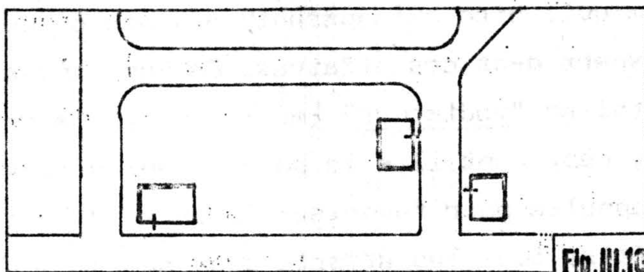
Fig. III.9

peuvent être compensés en l'espace d'un jour ou deux. Quand une famille "envoie" à plusieurs familles, la romni doit naturellement faire ses comptes, par exemple sur la quantité de pâtes qu'elle doit préparer. Les séquences de la fig. III.9 indiquent ces échanges à l'intérieur d'un groupe local dans lequel toutes les kampíne étaient disposées en file indienne : ceci nous permettra de bien visualiser comment la plupart du temps, voisinage et échange coincident même dans le changement provoqué par les départs et les arrivées.

Si c'est la pratique dans les groupes locaux centrés sur un groupe de frères, l'échange semble assumer des tournures différentes dans le cas où le groupe est constitué par une družína où les parents âgés représentent encore le point de référence des enfants/frères. D'après ce que nous a communiqué personnellement J. Dick Zatta, qui a observé juste un groupe de ce type, les échanges ne sont pas réciproques, mais centralisés : les čaja et les borja (filles et belles-filles) portent les plats chez la mère ou la belle-mère, où les maris se rendront pour manger. Nous avons remarqué que dans les groupes de phralja, cette mise en commun et distribution successive a lieu seulement les jours de grande fête : à Noël, au Nouvel An et à

Pâques (Bozíči, Terno berš et Vazmo).

Si à l'intérieur, le groupe semble continuellement divisé et le fait continuellement savoir grâce à ses codes, l'unité des frères se manifeste d'un coup quand la menace existe qu'un d'entre eux puisse être en danger par l'oeuvre d'autres Roma. La protection surgit automatiquement et supplante toutes les disputes quotidiennes ; dans ces cas, on demande de l'aide aux autres, surtout aux zéturi, et l'on arrive aussi à enrôler des Gåǧe. Dans la fig. III.1, nous avons déjà rapporté un cas d'urgence de ce type. Dans la fig. III.10 nous trouvons une situation semblable, due à de tout autres histoires, avec une disposition des kempína compètement différente : les trois frères s'étaient disposés de façon à avoir les voies d'accès sous contrôle. Les enfants d'un zéto, personnes certainement pas timides, étaient eux aussi en "état d'alerte".


Fig. III.10

Les Roma disent que parmi eux, il n'y a pas de kapi (chefs) : "sakon jek hĩlo kapo samo di pri famílja", chacun est le chef de sa famille seulement. Mais un frère "qui émerge" pour ses capacités de médiation ou d'intervention entre les Roma et d'accumulation de capital pağikåno (v. chap. V) est souvent mis en lumière. Son statut généalogique ne compte pas, puisqu'il y a des groupes dans lesquels le frère qui émerge est l'aîné, d'autres dans lesquels c'est le cadet et d'autres où ce sont d'autres frères. Seules ses capacités comptent. Dans les rapports entre frères, en particulier dans les querelles, il sert souvent de médiateur, avec une certaine force réelle qui lui permet d'intervenir, mais surtout une autorité que les autres ne sous-estiment pas. C'est souvent lui qui a des rapports privilégiés avec certains Gåǧe qui "comptent", c'est souvent lui qui décide qui

peut rester à un endroit ou non, c'est lui qui conduit le vakeríbe quand il s'agit d'affaires qui concernent tous les frères et c'est à lui que les frères, et souvent les zéturi (maris des soeurs) demandent conseil.

Les Roma associent le vakeríbe (littéralement "le parler") à la fameuse kris des Mágarja, mais à la différence de celle-ci, ce n'est pas une "cour de justice" où l'on trouve celui qui prend des décisions après avoir écouté le point de vue des parties adversaires. Le vakeríbe peut être une réunion dans laquelle on décide de faire quelque chose par rapport à d'autres ou bien une réunion dans laquelle deux parties antagonistes cherchent une solution d'accord. Dans ce dernier cas, un intermédiaire qui facilite la rencontre se rend toujours nécessaire : il peut s'agir d'un Rom qui fait partie des zlahta des deux côtés, d'un Rom qui n'est parent avec aucun des deux ou encore d'un Rom qui, bien qu'apparenté aux uns ou aux autres, est considéré comme expert dans ces affaires. Ce Rom, souvent indiqué en Italie par le mot italien "mediatore" (médiateur), n'a en soi aucun pouvoir de décision ; cependant il a le pouvoir qui dérive de sa position, de personne appelée pour favoriser la paix, d'"engager" les Roma adversaires à faire tous les efforts pour se réconcilier ; il devient donc un garant prêt à dénoncer publiquement celui qui se soustrait aux obligations qui ont été prises. Dans ces cas, sa seule force réside dans la honte qu'il peut faire retomber sur celui qui ne respecte pas le pacte atteint. Il y a pourtant des situations où il a vraiment un pouvoir de décision et c'est quand il est appelé par un Rom à"le représenter" auprès d'un autre Rom avec lequel les relations sont interrompues. Pendant la rencontre, tous les trois sont présents mais la discussion a surtout lieu entre le représentant et l'autre Rom, tandis que le "représenté" se limite à écouter. Le représentant sert de čhibjálo, d'avocat, (litt. "parleur") et en même temps de garant de celui qu'il représente. Si le représenté n'accueille pas les décisions qui seront prises, il risque de se brouiller même avec son représentant. A l'une de ces occasions, un Rom demanda à

celui qu'il avait représenté une indemnisation de plusieurs millions comme dédommagement pour la honte qu'il avait dû subir, pour le fait que ses décisions n'avaient pas été acceptées.

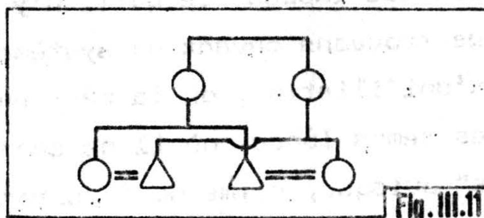
III.6 Le choix du conjoint.

On a parfois l'habitude de distinguer le mariage avec la stipulation des parents des Rom comme portant atteinte à la liberté personnelle, du mariage avec la fugue des Sinti comme un acte de libre choix. F. Cozannet, entre autres, parle clairement d'"un exemple typique d'humanisation du droit par une coutume jouant en faveur de la liberté" (1973:130). Nous avons déjà signalé que la stipulation des parents chez les Roma (mais aussi chez les Sinti) est seulement retardée et que leur décision est toujours contraignante. Mais ici, l'aspect qui nous intéresse dépasse les formalités du rituel. Il y a des limites au choix du conjoint que chaque čāvo et chaque čaj apprennent tôt et avec facilité : on ne doit se marier ni avec des personnes trop proches ni avec des personnes trop éloignées. La première limite coincide avec l'inceste et est très précise (père-fille, mère-fils, frère-soeur, oncle-nièce, tante-neveu, grands-parents-petis-enfants), la deuxième a des limites plus imprécises, mais exclut en tout cas le mariage avec des personnes trop éloignées par l'âge ou trop éloignées structurellement, avec certains Roma comme les Rohάne et surtout avec les Gağe. Les mariages avec les Gağe existent, bien sûr, mais si le couple ne va pas vivre parmi les Roma, ils sont vite rayés de la mémoire. Il existe aussi quelques cas d'union oncle-nièce, mais nous verrons dans un cas les réactions que l'on a eues. A l'intérieur de ces limites, il y a celle envers les āver Rome dont nous avons déjà parlé mais sur laquelle nous reviendrons, qui délimite l'aire à l'intérieur de laquelle les Roma se marient le plus fréquemment. Ce qui nous intéresse, c'est de voir comment se passe le "libre choix" à l'intérieur de cette aire. Pour l'analyse, nous avons à notre disposition, outre les renseignements de soixante-dix mariages (v. chap. II), également ceux gentiment offerts par Mme

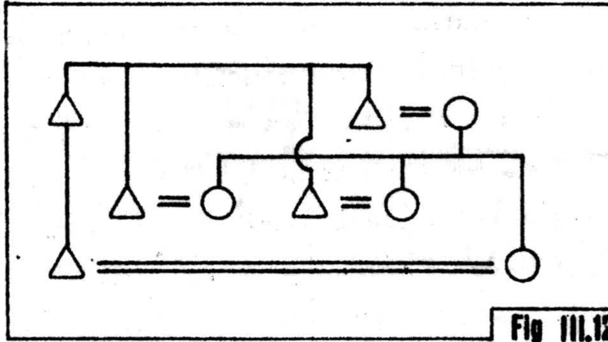
Benedetti, constitués d'une généalogie tirée de sources archivistiques et concernant les familles d'un groupe local de la Vénétie et ceux précieux que Mme M. Karpati a mis à notre disposition : il s'agit de quatre cahiers très épais de valeur inestimable dans lesquels sont reportées les "fiches de familles" préparées au début des années 60 et concernant les groupes des Trois Vénéties. A partir des cahiers, nous avons tenté de reconstruire tous les liens de parenté (consanguinité et mariage) des familles qui étaient à notre avis măre Roma. Une analyse détaillée de ce matériel aurait besoin d'un traitement pas seulement manuel, que nous ferons peut-être par la suite, élargissant la quantité des données puisées en Italie ; mais nous sommes déjà convaincus que pour une analyse plus poussée, il faudrait les données des mariages arrivés en Slovénie il y a quelques générations, afin d'augmenter l'épaisseur temporelle, données dont nous ne savons pas si elles sont trouvables. Sans aucun doute, on ne peut pas bien se fier aux données d'archives puisque les Roma déclaraient souvent aux bureaux de l'Etat Civil des enfants et des mariages faux (v. par ex. Avčin (1969), sur un groupe du Prekmurje).

La vision d'ensemble de tous ces renseignements à notre disposition (qui se superposent souvent et quelques fois ne correspondent pas) ne nous permet de tirer aucune conclusion définitive sur les modalités du choix du conjoint. Quand nous avons des données profondes de deux ou trois générations, nous voyons qu'il y a "quelque chose", mais c'est un quelque chose qui nous échappe encore. Reportons de toutes façons les figures matrimoniales que nous avons repérées, en commençant par le bouclage dans la consanguinité. Nous avons déjà mentionné que, parmi les zlahta, les cousins ne sont pas interdits. La seule préoccupation des Roma, quand elle existe, est celle de ne pas le faire savoir aux Găǧe et surtout pas aux rašája (prêtres) parce qu'ils savent que ces unions ne sont pas bien vues par eux. Les Roma - et ici se trouve le premier fait intéressant - ne font pas de distinctions entre cousins mariables et cousins interdits, car tous en théorie seraient mariables. Mais nos données montrent que

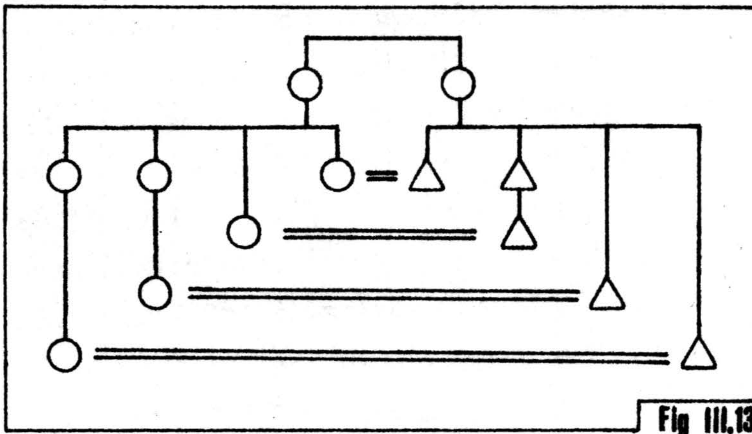
a) les mariages entre cousins ne sont pas très nombreux, b) il y a une nette préférence d'unions entre cousins parallèles matrilatéraux c) il y en a entre cousins croisés, mais d) ils n'existent pas entre cousins parallèles patrilatéraux. Nous avons seulement une tentative de mariage entre une fille et le fils du cousin parallèle patrilatéral qui cependant n'a pas été porté à terme, mais la situation était particulière puisque le cousin (père de la fille) faisait partie d'une _družína_ différente de celle de son père, après que les parents aient divorcé. Quand les Roma nous firent la liste des mariages entre cousins qu'ils connaissaient, ils admirent n'en connaître aucun parmi les enfants de deux frères. Il semble donc que la ligne patrilinéaire des _zlahta_ (et peut-être au-delà des frontières de la parentèle) soit exogame dans les faits, sans qu'elle le soit reconnue officiellement. De cette façon, tenant compte aussi de l'importance de l'unité des frères, le système de parenté prendrait clairement une empreinte patrilinéaire implicite, malgré l'idéologie bilatérale que l'on exalte et affiche. Nos données, qui se relient ici à celles de J. Okely (1983:175-180) sur les _Gypsies_ anglais, montrent une multitude de cas de répétition des alliances qui, naturellement, ne peuvent pas être fortuits. Il existe des échanges directs de soeurs et ils ont lieu parfois entre cousins parallèles matrilatéraux (v. fig. III.11) ; on rencontre aussi des mariages d'un groupe de soeurs avec


Fig. III.11

un groupe de frères ; dans un cas, la mère du groupe de soeurs a épousé en secondes noces un divorcé du groupe de frères et une autre soeur a épousé le fils d'un autre frère (v. fig. III.12). Ces échanges se réalisent aussi parfois entre cousins parallèles matrilatéraux ou avec les enfants de ces cousins à cause du déséquilibre d'âge qu'il peut y avoir.


Fig III.12

Dans un cas, nous avons ces liens :


Fig III.13

Mais la répétition des alliances se trouve en majorité en dehors des zlahta, surtout au moyen d'échanges généralisés. Le problème est d'arriver à isoler l'"unité échangiste" puisqu'n regardant certains entrecroisements, il semble presque impossible qu'il n'y ait pas "quelque chose", même si nous nous trouvons devant un système complexe, où il n'y a pas de règles d'unifiliation, où la résidence se stabilise ou se "focalise" dans des temps longs, où il ne semble pas y avoir de "lignes patrimoniales" puisque, comme nous verrons, les biens du mort sont détruits, où la transmission du nom, quand elle existe, ets tout à fait particulière (v. chap. V). La seule procédure qui nous reste - semble-t-il - si l'on pense à l'idéologie fratri-focale et à l'exogamie de la ligne patrilinéaire (tout en tenant compte de la limite de l'échantillon), est de voir si cette ligne fait fonction d'unité d'échange, quelle que soit l'opinion des Roma mêmes.

En analysant nos données de cette façon, nous croyons avoir effectivement découvert "l'existence de critères relevant d'un système implicite de filiation" (Héritier, 1981:166), puisque ces lignes ont en fait une tendance incroyable à se comporter comme unité d'échange. La structure renvoie d'habitude à l'échange différé d'une génération, qui concerne trois lignes. Sur 49 mariages (=96 individus et 2 divorces) dont nous sommes arrivés à tracer les circuits, nous avons seulement un cas dans lequel un échange de soeurs n'a pas suivi (mais nous ne connaissons pas les mariages d'autres frères) et seulement un cas dans lequel le circuit se boucle en impliquant cinq lignes (mais ici aussi il manque d'autres données). Dans tous les autres cas, nous avons toujours des échangent qui concernent trois lignes. Les échanges entre elles ne sont pas toujours symétriques ni de la même quantité. Le tableau III.1 montre les figures rencontrées et le nombre de cas de chacune, Avec des échanges de ce type, se forment des chaines d'alliances triangulaires simples, comme celle de la fig. III.14, ou plus complexes, comme de la fig. III.15,

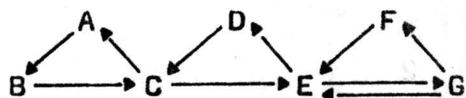


Figure III.14

au moyen desquelles on tente d'équilibrer le nombre de femmes données et de femmes reçues.

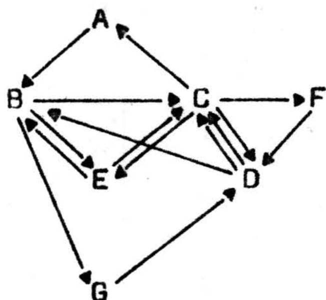


Fig. III.15

Dans son "libre choix", chaque <u>čavo</u> et chaque <u>čaj</u> sait non seulement avec qui il ne doit pas s'enfuir, mais identifie assez facilement un ensemble du même âge, très peu large, où <u>il vaut mieux</u> que

Figures	Nombre de cas
a)	2
b)	3
c)	1
d)	1
e)	2
f)	1
g)	1
h)	1

A,B,C : patrilignes exogames

———► : 1 femme donnée

Tab. III.1

le choix se réalise. Le couple qui fut la cause de la "bataille de Padoue" (v. chap. I.1) ne commit aucune erreur de ce point de vue, parce que (d'après notre reconstruction) les lignes des deux fugitifs étaient engluées dans un système semblable à celui de la fig. III.15 et la ligne du garçon était justement en dette d'une femme de la ligne de la fille. C'était ses frères qui se trompaient en voulant ouvrir de nouvelles alliances ou en consolider d'autres : la jeune "petite perdue" se démontra alors plus fidèle au respect des alliances que ses fougueux parents.

P. Štrukelj remarque que le premier acte de naissance trouvé en 1812, pose déjà la question "o ženitvi med Brajdiči in Hudorovi-či" ("sur les mariages entre les Brajdič et les Hudorovič") (1980: 36), c'est-à-dire sur le problème de l'endogamie. Si le nom de famille (v. chap. V) se transmettait toujours en ligne parternelle, nous aurions vraiment moins de problèmes pour la reconstruction généalogique et des échanges matrimoniaux. Mais malheureusement, le nom suit les lignes du hasard, sous la poussée de la praticité ou de la nécessité bureaucratiques du moment, car les Roma ne se marient pas toujours avec la procédure des Gağe ni ne reconnaissent toujours la paternité des enfants à l'Etat Civil des Gağe. Par conséquent, nous pouvons trouver des patrilignes parfaites de transmission du nom

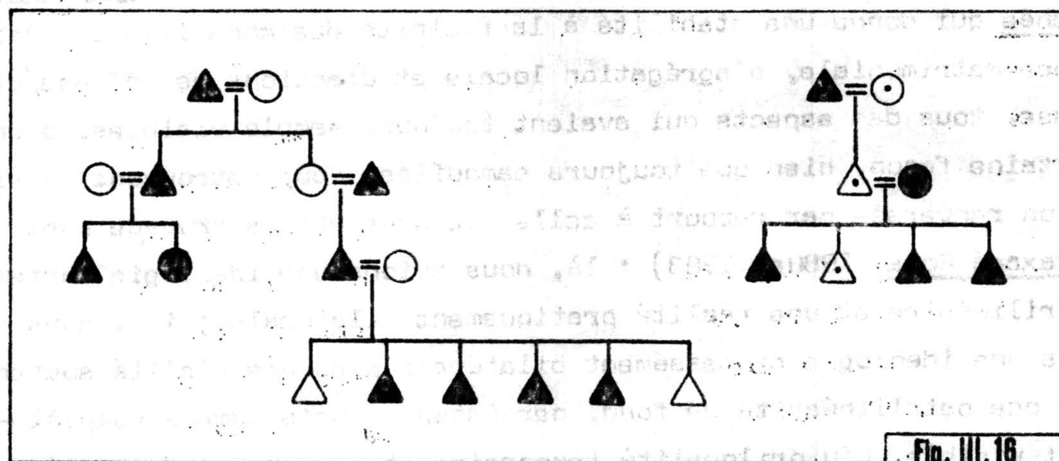


Fig. III.16

mais aussi des matrilignes et des lignes zigzagantes sans règles. La fig. III.16 donne deux exemples de ce dernier type, où la même couleur correspond au même nom. Quand nous disions au début que les noms étaient une trace pour chercher "nos Tsiganes", nous avions conscience que les Roma disposent d'un stock très limité, mais aussi qu'ils se le transmettent au hasard et peut-être que seul un calcul statistique pourrait faire ressortir la plus grande fréquence de la transmission patrilinéaire. Nous sommes certains que quand P. Štrukelj se réfère ou rod ou à la rodbina des Brajdič ou des Hudorovič, etc., elle a cette situation bien présente à l'esprit. D'autre part, nous avons entendu les Roma eux-mêmes, en Yougoslavie, s'identifier de cette façon, désignant par ex. les "Brajdič de Novo Mesto" et les "Hudorovič de Kočevje", même s'ils reconnaissaient eux-mêmes que parmi les premiers, il peut y en avoir beaucoup qui portent le nom "Hudorovič" et parmi les deuxièmes, beaucoup du nom de "Brajdič".

Or, si d'autres données confirment par la suite que les patrilignes se comportent comme des groupes exogames et échangistes, nous pourrons mettre un point solide à la caractéristique de la structure sociale des Roma, dont ils ne donnent jamais les preuves mais seulement des indices qui, bien que visibles dans d'autres contextes également (v. chap. V), apparaissent toujours comme voilés et camouflés ; cela signifie que la patrilinéarité constitue une structure cachée qui donne une stabilité à la fluidité des modalités de résidence matrimoniale, d'agrégation locale et d'actions de défense/offense, tous des aspects qui avaient toujours semblé visibles, d'une certaine façon, bien que toujours camouflés. Nous retrouvons la situation renversée par rapport à celle que nous avions trouvée chez les xoraxané Romá (1980a, 1983) : là, nous avions une idéologie fortement patrilinéaire et une réalité pratiquement bilatérale ; ici, nous avons une idéologie expressément bilatérale avec une réalité soutenue par une patrilinéarité de fond, persistante, mais jamais complètement visible. L'uxorilocalité temporaire et le service du marié ne constituent pas un problème de ce point de vue ; c'est au contraire

un aspect d'intégration important, puisque les patrilignes non seulement amorcent les cycles d'échange de femmes mais aussi en même temps amorcent des cycles inverses d'échanges de services, en prêtant les garçons. L'uxorilocalité permanente pourra plutôt développer des faits nouveaux. Si le groupe local des frères est exogamique, un groupe où il y a une soeur ne l'est pas potentiellement, ni encore moins un dans lequel il y a plusieurs soeurs, mais ces deux situations sont différentes et expliquent pourquoi le mariage entre cousins croisés soit beaucoup plus rare que celui entre cousins parallèles matrilatéraux. Le premier se résoud avec un échange entre deux patrilignes (A⇄B : dans le cas où un homme épouse la cousine croisée patrilatérale) ou dans un échange à cycle long (A⟶B⟶... : dans le cas où l'épouse soit une cousine croisée matrilatérale (nous n'avons aucun cas dans notre échantillon) ; tandis que le second présente une structure ternaire (A ↙ B ⟶ C ↖ A) qui, comme nous l'avons vu, est privilégiée chez les Roma. Les phral'ja (frères) ouvrent le groupe local et la patriligne à l'échange triadique, les pheña (soeurs) ouvrent la patriligne mais tendent à fermer le groupe local; phral'ja et pheña unis , avec le bouclage excessif et l'ouverture excessive, détruiraient la structure de l'échange même.

III.7 "Mãre Roma".

En Italie, l'expression mãre Roma, dite par un slovénsko Rom, renvoie aussi à l'ensemble de ceux qu'il considère slovénsko Roma ; dite par un Hrváto, elle renvoie à l'ensemble de ceux qu'il considère Hrváti. Par rapport à toutes les autres ratse, les Hervàti sont considérés mãre Roma par les slovénsko Roma et inversement. Nous n'avons jamais entendu inclure les Istrjáni parmi les mãre Roma et les Istrjáni ne considèrent pas les autres comme mãre Roma. Cependant, ils se considèrent tous réciproquement čače Roma, vrais Roma. Même les membres des autres ratse, par rapport aux Gãge, sont des čače Roma, mais Slovéntsi, Hrvati et Istrjáni se considèrent plus čače que les autres et estiment que leur langue est la vraie langue des Roma,

čači románi čhib. Mais si cette grille cognitive peut être valable en général, l'identification de mãre Roma assume aussi des significations essentiellement politiques et l'affiliation ethnique est souvent relative à la situation concrète. Les migrations et le mariage peuvent porter des contrecoups à la charpente conceptuelle imposée sur les différentiations ethniques.

- Migrations . Les grands-parents de Kambro étaient des Hrváti et leur aire de nomadisme, avant la première guerre mondiale, était semble-t-il essentiellement la Croatie du nord-ouest. Très probablement, déjà avant la guerre, ils fréquentaient de temps à autre la Carniole; mais autour des années 20, on les trouve de façon stable dans la zone de Postojna (Postumia) et ils ont des contacts réguliers avec les Roma de la Slovénie. Les liens avec les parents restés en Croatie ont dû être maintenus, puisqu'un vieux Rom se rappelle encore aujourd'hui que "la família de Kambro venait de la Croatie". Aujourd'hui, les jeunes ne le savent plus et reconnaissent Kambro comme Slovéntso. Lui-même se considère un Slovéntso mais parle de son père comme d'un Hrváto. Ses enfants se considèrent Slovéntsi, mais ils attachent peu d'importance à cette étiquette et nous les avons entendu plus d'une fois affirmer être italjáni Roma. A Kočevje, nous avons entendu les Roma faire cette même distinction envers les parents émigrés en Italie. Certains parents éloignés de Kambro, arrivés en Italie directement de la Croatie après la dernière guerre mondiale, continuent aujourd'hui à se dire Hrváti.

- Mariages . Le haut pourcentage de mariages qui a lieu en dehors de mãre Roma (v. chap. II) soulève la question de l'appartenance ethnique des enfants. C'est une question importante parce qu'étroitement liée à la reproduction de mãre Roma.

Dans les mariages entre Slovéntsi et Hrvati, la différence ethnique n'est pratiquement pas prise en considération. C'était peut-être différent autrefois, quand en Yougoslavie ils habitaient des régions distinctes, mais après l'exode en Italie, le voisinage culturel fond de nouveau les deux ratse , annulant ainsi la distance structu-

relle qui s'était créée à la suite des migrations du siècle dernier survenues en Yougoslavie. Un vieux Rom nous disait : "Autrefois, on pouvait dire, celui-là est Hervato, celui-là est Slovéntso ; mais aujourd'hui, ils sont tous bâtards. Même les jeunes ne savent pas ce qu'ils sont et nous devons leur expliquer. Ceux qui sont nés en Italie ne savent rien de ces choses.. Prends ceux de Campo : beaucoup ne voyageaient pas comme nous. Ils habitaient dans des baraques, ils cassaient les pierres assis le long des routes. Nous qui voyagions dans les environs de Gorizia, nous ne voulions pas leurs femmes. Ca aurait été comme prendre les Rahéne aujourd'hui. Par contre de nos jours, nous nous sommes tous mélangés".

Dans les unions avec des Gíftarja et Mağarja, la résidence matrimoniale devient une variable fondamentale. Du point de vue de la descendance, en théorie et de droit, les fils peuvent se considérer comme appartenant aux deux ratse des parents. Ils peuvent dire : "je suis un x du côté de mon père et un x du côté de ma mère". Par conséquent, dès le début, le jeu est joué sur la résidence. Sept des huit solutions possibles nous sont connues pour la première période de mariage ; seule la d2 du tableau III.2 nous est inconnue, mais

Tableau III.2

a 1	△ = ●	résidence	virilocale
b 1	△ = ●	"	uxorilocale
c 1	○ = ▲	"	virilocale
d 1	○ = ▲	"	uxorilocale
a 2	△ = ⊙	"	virilocale
b 2	△ = ⊙	"	uxorilocale
c 2	○ = ◬	"	virilocale
d 2	○ = ◬	"	uxorilocale

△ ○ slovénsko ou Hrvánsko Roma

▲ ● Gíftarsko Roma

◬ ⊙ Mağarsko Roma

c'est après la naissance des premiers enfants que l'on commence à éprouver la consistance des résidences uxorilocales et, parfois, des mariages mêmes. Nous avons remarqué que quand un Slovéntso ou un Hervάto n'est pas protégé <u>paše pre Roma</u>, chez ses propres Roma, par ex. quand il est le seul garçon ou quand il ne voit pas de débouchés satisfaisants pour sa propre sécurité économique ou pour sa propre gratification psychologique, il reste auprès du groupe de sa femme et relâche les liens avec le groupe d'origine. A la génération successive, si les enfants se marient avec des membres du groupe de la mère avec qui ils ont vécu, ils confirmeront définitivement la nouvelle affiliation et deviendront <u>Mάǧarja</u> ou <u>Gíftarja</u>. Si par contre ils se marient avec des étrangers, ils remettront tout en discussion. Dans ces cas, les Roma disent : "ceux-là sont des parents éloignés, mais cela fait longtemps qu'ils ne vivent pas avec nous. Autrefois, ils étaient <u>māre Roma</u>".

Dans l'Italie du nord-est, il existe aujourd'hui un groupe de familles, que nous n'avons jamais contactées, dérivées de plusieurs mariages entre Hervάti et <u>Mάǧarja</u> qui donnent peut-être vie à la formation d'une nouvelle <u>ratsa</u>. Les <u>Hrvάti</u> les considèrent demi-<u>Mάǧarja</u>, les <u>Kalderaš</u> les considèrent demi-<u>Sijάči</u>.

Même dans les mariages avec les Istrjάni, la résidence est fondamentale. Nous rapportons un exemple de l'affiliation des enfants après un divorce (fig. III.17).

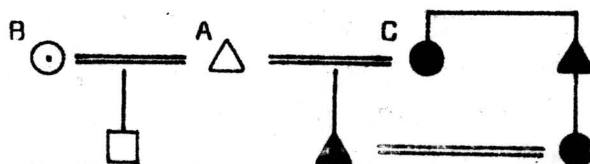


Fig. III.17

A, Hervάto, épouse C, Istrjάna et va vivre uxorilocalement. Quand le mariage se brise, le fils reste avec sa mère et épouse ensuite une cousine Istrjάna : aujourd'hui, il est considéré Istrjάno en tout et pour tout. A prend en secondes noces une Slovéntsa dont les parents étaient Hervάti (nous en avons parlé tout-à-l'heure) et fré-

quente de façon stable des Herváti. Aujourd'hui, les enfants et la femme même sont tous considérés Herváti.

La reproduction de māre Roma réside toujours essentiellement dans la reproduction des contacts, des relations. Nous avons essayé de voir comment sont conçues ces relations consciemment et qu'est-ce que nous trouvons quand nous creusons dans la répétition des relations. Nous avons vu que ces relations semblent suivre un modèle précis et répétitif parmi les māre Roma, modèle qui n'est pas maintenu avec les āver Roma, sinon sporadiquement. Bien qu'avec quelques différences, nous arrivons ici aux conclusions de Williams (1980) sur l'endogamie des Kalderáš. Les Roma ne reconnaissent pas de groupes de descendance (même si nous avons découvert un groupe d'exogamie basé sur une ligne de descendance), mais il semble presque qu'ils voient les ratse comme les Kalderáš voient les vici (et nous avons vu cette procédure dans la distinction des Máğarja, v. chap. II). Williams écrit que "les vici ne sont pas des groupes où les individus descendent d'un ancêtre commun sur la ligne des agnats, mais des groupes où les individus s'entre-marient" (1980:308) ; nous pouvons affirmer que les ratse sont des groupes où les individus viennent peut-être d'une même région, mais surtout des groupes où les individus préfèrent s'entre-marier et s'entre-marier d'une certaine façon. Mais nous ne pouvons pas observer "qu'à chaque fois qu'il existe un groupe ayant un nom, il existe une tendance endogamique (une densité d'inter-mariage) repérable" (1980:308) : l'union des slovénsko Roma et hrvánsko Roma n'est étiquetée qu'avec māre Roma, une expression polyvalente dont le signifié varie toujours selon qui est le locuteur et l'écouteur. Nous pouvons cependant observer que ce sont les āver Roma qui distinguent au moyen d'un nom les groupes à tendance endogamique : les Kalderáš italiens appellent Sijáči l'ensemble des Slovéntsi, Herváti et Istrjáni, ratse qui effectivement, s'entre-marient plus fréquemment qu'avec d'autres ratse ; inversement, ceux-ci appellent Máğarja les ratse qui d'après eux, et peut-être vraiment, s'entre-marient le plus fréquemment.

IV - GÂGE

IV.1 La "paresse insurmontable".

Les descriptions que nous donnent les premiers Auteurs qui ont décrit les "Tsiganes" présentent des observations parfois éclairantes qui, après tant d'oubli, doivent à notre avis être réhabilitées ou mieux, réinterprétées. Grellman écrivait que "il ne faut pas s'imaginer que les ateliers de leurs forges retentissent continuellement du bruit des marteaux, ni que ceux qui font quelque autre métier y soient adonnés avec assez d'assiduité, pour qu'ils puissent à peine fournir par là de quoi faire exister leur famille. Leur paresse insurmontable les livre à plusieurs heures d'inaction durant le jour" (1810:121 ; c'est nous qui soulignons). Sur la même ligne, beaucoup d'autres, comme Predari : "Ils essaient donc de s'adonner aux travaux les moins dérangeants et d'occupation la plus brève qui les soustraient le moins possible à leur bienheureuse indolence"(1841: 92 ; c'est nous qui soulignons). Quelques Auteurs contemporains ont essayé d'expliquer leur "bienheureuse indolence" en fournissant des argumentations bizarres et en l'inputant à une instabilité psychologique particulière qui ne permettrait pas au "Tsigane" d'exercer des travaux continus. Nous croyons par contre qu'il faut chercher ailleurs la cause de la "paresse insurmontable" et qu'elle est un élément fondamental de leur structure productive. Nous croyons aussi que les tentatives faites pour expliquer l'économie "tsigane" sans tenir compte de cet aspect ne sont pas suffisantes, car elles amputent l'explication d'un élément aussi important que, d'autre part, voyant. Certains ont essayé d'expliquer l'économie "tsigane" d'un point de vue "orthodoxement" marxiste, arrivant aux conclusions, ou mieux en partant de la supposition, que les "Tsiganes" ont un "mode de production parasitaire" envers les non-Tsiganes et que "un tel mode de

production n'aurait même pas le droit de porter ce nom"(Stoyanovitch, 1974:214) - comme si n'importe quel autre mode de production n'était pas "parasitaire" envers le milieu naturel - et donc, entre autres, on ne comprend pas sur qui ou sur quoi les "chefs tsiganes", dont l'Auteur parle aussi largement, exercent leurs fonctions. T. Acton ne nous donne pas une meilleure impression quand, pour combattre "the picture of the Gypsy as some primitive creature moved by mystic and unanalysable impulses" (1974:247), il oublie d'après nous ce qu'il a vu en vivant parmi les Gypsies anglais et veut à tout prix nous les montrer comme exemple de homo oeconomicus, plus parfait même que celui occidental : "The Gypsies are much nearer the classical model of economic man than many others, and certainly than the Gajo social scientists whose concepts of "rational behaviour" derive from that model" (1974:247). Par conséquent, aux pétitions de principe de type "formaliste", il fait suivre des expressions voilées de "substantiviste" pas trop convaincu : "Both Gypsies and their clients, customers or employers normally act so as to maximise their net marginal rewards (...) The economic principle about marginal productivity that, ceteris paribus, men get what they're worth, does not seem, then, to be affected theoretically by the wages/profits distinction. Furthermore, our valuation of 'what men get', their reward, is also arbitrary and subjective. We can draw up an objective list or account of the things men do, but whether each action is defined as costly or rewrding is a value decision. What some people do for pleasure others do for money" (1974:245,251). Voulant à tout prix "réhabiliter" les Gypsies devant les non-Gypsies, Acton fait mine de ne pas connaître la bienheureuse indolence : sa vision du "Tsigane" est aussi exagérée que l'était, à l'inverse, celle de Predari, selon qui les Tsiganes étaient tellement sauvages que "ils prennent en horreur, peut-on dire, tout ce qui exige le degré minimum d'application : ainsi, ils préfèrent supporter la faim et les intempéries de la saison au plus petit travail qui les représenterait dans une existence beaucoup moins indigente" (1841:92).

IV.2 L'autre humanité.

Nous avons vu que, d'un point de vue étroitement cognitif, les Gāǧe (1) sont tous ces hommes qui ne sont pas Roma. Les termes raklo et čāvo sous-tendent la même division, le premier désignant l'enfant gāǧo, le deuxième l'enfant rom. Gāǧe et Roma constituent le monde des manúša, les hommes. Il est naturel de s'attendre à ce que cette classification, aussi importante et vécue aussi intensément par les Roma, ait des bases sociales et culturelles également importantes.

D'un point de vue taxonomique, même les Gāǧe sont divisés en ensembles et sous-ensembles, mais il est inutile de reporter ici la classification, puisqu'elle reprend, avec des termes d'origine slovéno-croate ou italienne, celle que les Gāǧe d'une région donnée font d'eux-mêmes. L'important est de souligner l'anonymat qui couvre tous les Gāǧe connus ou connaissables qui, quel que soit le pays auquel ils appartiennent, sont dans tous les cas désignés presque exclusivement seulement comme Gāǧe, justement. L'anonymat va du général au particulier. Tout individu qui n'est pas Rom est désigné comme le "Gāǧo" et ce terme est aussi employé en remplacement de noms de métier : on ne va pas chez le mécanicien faire réparer la voiture, mais chez le Gāǧo ; on ne parle pas avec le patron du bistrot, mais avec le Gāǧo ; on ne fait pas une affaire avec telle personne, mais avec le Gāǧo. Si entre Roma on se désigne presque exclusivement par le prénom (v. chap. V), les Gāǧe restent les Gāǧe, anonymes et innommés, même quand leurs noms personnels sont connus. Seulement deux figures particulières émergent : sése, les policiers et rašája, les prêtres ; il existe d'autres ergonymes, mais seuls ceux-ci, bien que considérés Gāǧe, ne sont pas appelés Gāǧe.

Les Gāǧe revêtent un rôle tout particulier et essentiel du point de vue économique, politique et, comme nous verrons, symbolique. Dans la vision des Roma, ils sont partie intégrante de leur monde : non seulement source de subsistance économique et de prestige politique, mais aussi producteurs essentiels du surnaturel et de ses ministres terrestres.

L'opinion de Čibo est que les Roma ne veulent pas que les Gaǧe disparaissent : "ils doivent y être, sinon comment faisons-nous pour vivre ?" Un jour, nous assistons à un dialogue intéressant entre le vieux Tapi et un jeune Rahàno. Ce dernier est depuis peu en Italie et l'on sent qu'il est assez informé sur les revendications nationalistes des Roma en Yougoslavie. "Ǧanéh, phuréa, tu sais, l'ancien, ce que je pense quelques fois ? Je pense à m'armer, à prendre beaucoup d'armes, des pistolets, des fusils, des mitraillettes, et de monter dans un clocher. Et de là-haut, je commence à tirer sur tous les Gaǧé qui passent en-dessous, et j'en tue beaucoup. Les Gaǧé réussiront à me tuer, mais avant d'y arriver, j'en aurai tué beaucoup. Et la chose se saura et d'autres Roma feront comme moi..." Tapi l'interrompt : "Šun brate, écoute, frère, tu n'as pas compris qu'il faut qu'il y ait des Gāǧe ? Si nous tuons tous les Gāǧe, tu peux m'expliquer comment les Roma feront pour vivre, moi, toi, les autres ?" Sans problème, donc, les Roma reconnaissent qu'ils dépendent économiquement du monde gaǧikáno ; ils savent très bien que c'est le monde d'où on tire les ressources permettant la survie de l'individu rom et du groupe rom. Et en tant que tel, le gaǧikáno them, le monde des Gāǧe, est un monde à apprivoiser, une humanité vécue comme "nature", peut-on dire, mais absolument pas confuse avec la nature physique, une "nature" hostile dont le contrôle, déjà très difficile et partiel, reste toujours éphémère : "J'étais arrivé à Campo. On était bien. Et puis une fois, à Mande ou plus loin, je ne sais pas, un Rom tue un carabinier qui habitait près de Campo. Ils ont fait l'enterrement au village, ils l'ont emmené là. Eh bien, ce jour-là les policiers sont venus où nous étions arrêtés et ont encerclé tout le monde. Ils étaient nombreux, personne ne s'est échappé. Mais ce n'était pas de notre faute. Je l'ai dit au capitaine, ou qui que c'était : "Vous voulez que nous allions de Campo jusque là-bas ... mais allez". Quelques jours après, le frère du carabinier mort est venu et a dit : "un à la fois, je vous ferai tous disparaître". Nous avons dit : "Mais écoutez, les Tsiganes ne sont pas tous

pareils, nous n'avons rien à voir". Après ce jour, nous avions tous peur. Les Roma, tous, s'étaient armés, ils avaient peur qu'arrivent beaucoup de Gāǧe. Heureusement, après, certains de nos amis Gāǧe ont dit quelque chose, parlé avec les autorités. Nous sommes allés voir le maire. Tout s'est calmé".

Un mode de production basé sur une humanité "naturalisée" pose de nombreux problèmes pour l'analyse qui, selon nous, s'ils sont interprétés à l'intérieur des théories de la "pauvreté des Nomades", sont seulement éludés (v. Charlemagne, 1983), comme aussi, d'autre part, s'ils sont analysés seulement avec la référence aux lois de l'offre (des Roma) et de la demande (des Gāǧe).

IV.3 Kēri būti : les métiers de jadis et d'aujourd'hui.

P. Štrukelj (1968-69 ; 1980:120-147) a démontré que pendant tout le XIXème siècle, les Roma de la Dolenjska ont surtout pratiqué le travail de la forge. De 1834 jusqu'à 1910, dans les documents des archives, les Cigani sont surtout indiqués comme forgerons. Tzigari en rencontre un groupe près de Rijeka (Croatie) après la première guerre mondiale (Levakovich et Ausenda, 1974:23-24). Ils fabriquaient tous les petits outils dont pouvaient avoir besoin les paysans, ils étaient surtout nomades et ils se déplaçaient de villages en villages pour vendre les ustensiles de leur production ou pour s'offrir pour réparer ceux des Gāǧe. Ils campaient hors du village, presque toujours dans la forêt environnante. Aujourd'hui, dans la Dolenjska, les Roma forgerons sont très peu nombreux et les Roma en Italie ne se souviennent même plus que leurs ancêtres exerçaient cette activité. Par contre, ils se souviennent encore du travail de casseur de pierres, un métier pas très apprécié, et surtout celui du commerce des chevaux, pratiqué encore en partie. P. Štrukelj dit clairement que ces trois activités pouvaient être exercées en même temps ou dans des temps différents par les mêmes personnes. Quand le forgeron n'avait aucune commande, il pouvait très bien accepter de casser des pierres et de vendre des chevaux.

D'après ce qu'affirme l'Auteur, il semble clair d'autre part que le travail de la forge a été lentement supplanté, à partir de la fin du siècle dernier, par ces deux autres activités. Dans la période comprise entre les deux guerres, le nombre de Roma qui cassent les pierres pour faire du cailloutis routier semble important. Ils sont employés temporairement par les Communes pour travailler dans les carrières ou le long des routes. Il s'agit parfois de familles entières (mari, femme et enfants) qui se déplacent de commune en commune pour s'offrir pour ce travail, si bien que la population et les Autorités considéraient les Cigani incapables de rien d'autre que de casser des pierres. D'autre part, cette profession ne semblait pas limitée à la Dolenjska, du moment qu'après la deuxième guerre mondiale, Tzigări rencontre encore des Roma qui parlaient la même langue que lui dans l'ile de Krk, occupés à casser des pierres (Levakovich et Ausenda, 1974:101-102). Ce travail aussi a à peu près disparu de nos jours ; seuls quelques hommes âgés le pratiquent encore, mais les jeunes - comme le rapporte P. Štrukelj et comme quelques-uns d'entre eux nous l'ont dit - le refusent catégoriquement.

La profession de prestige était le commerce des chevaux. Tous les Roma en Italie sont prêts à affirmer que leurs parents, leurs grands-parents, leurs arrière-grands-parents... ont toujours été des maquignons : "hīne lende grasta, ils avaient les chevaux". Mais d'après les données de P. Štrukelj, c'est une profession qui se propage à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle (le premier document est de 1888) quand elle commence à supplanter le travail de la forge. De nombreux forgerons deviennent maquignons en faisant leurs affaires surtout dans les foires à bestiaux. Von Sowa (1891) rapporte que les Tsiganes arrivaient à Ljubljana (Laibach) le huit de chaque mois pour la foire et campaient en-dehors de la ville : il leur était permis d'entrer seulement ce jour-là, mais ils devaient quitter la ville le soir même. Evidemment, leur commerce était assez accepté et P. Štrukelj (1980:139) affirme que quelques-uns de ces com-

merçants étaient connus dans toute la Dolenjska. Cependant, les Autorités n'avaient pas confiance en eux, et aussi bien au XIXème qu'au XXème siècle elles émirent des décrets pour surveiller de près les maquignons Tsiganes de peur qu'ils ne vendent des chevaux volés. P. Štrukelj affirme qu'à cause de ces restrictions, de nombreux Roma ont abandonné ce métier, mais quelques familles le pratiquent toujours, et nous savons qu'encore aujourd'hui, elles font le tour des foires de la Dolenjska et de la Croatie septentrionale.

En Italie, les Roma n'ont jamais été ni forgerons, ni casseurs de pierres, mais jusqu'à la fin des années 60, ils ont surtout été maquignons. Encore aujourd'hui, on en trouve qui vendent des chevaux de boucherie ou de course, mais c'est un phénomène désormais réduit à peu de familles, dont quelques-unes seulement le font avec une certaine continuité. Toutefois, l'amour pour les chevaux est resté et plus d'un Rom en achète un, quand il en a la possibilité, juste pour le plaisir de l'avoir.

La mendicité, surtout féminine et infantile, est une activité qui a toujours accompagné la vie des Roma. Dans la Dolenjska elle revêtait clairement un aspect d'échange services-biens : la <u>Ciganka</u> entrait dans la maison de la paysanne, disait des prières, faisait des voeux de prospérité et de bien-être et attendait ensuite le "paiement"(Štrukelj, 1980:140). Trdina (cit. par Štrukelj) parle d'une Tsigane des alentours de Novo Mesto qui préparait des prières différentes selon les maisons où elle allait. De nombreuses Romnja étaient vraiment qualifiées dans leurs services, au point que quelque mari affirmait avoir une femme qui valait plus de trois champs de terre (Štrukelj, 1980:140). Ce ne serait pas tout-à-fait étrange cependant si aussi dans la Dolenjska, on constatait ce qui a été décrit par Bartosz (1978,1980) à propos des familles des forgerons tsiganes des Carpates polonaises, chez lesquels, souvent, ce qui était recueilli par les femmes ne représentait rien d'autre que la rétribution pour le travail exécuté par le mari. Ils faisaient ou réparaient les outils des paysans qui "payaient" aux femmes quand elles se présentaient

dnas leur tour de quête quotidien.

Une autre activité traditionnelle qui a toujours accompagné les Roma est le vol pratiqué au détriment des Gāǧe environnants, mais sévèrement puni s'il est commis envers d'autres Roma (Štrukelj, 1980: 84-85).

Les professions exercées aujourd'hui par les Roma de la Dolenjska sont encore nombreuses, mais certaines sont nouvelles. L'ethnologue slovène, parlant de "l'adaptation à la vie contemporaine", classe les Roma en cinq catégories : les semi-nomades qui, à côté du commerce des chevaux et du travail irrégulier de la forge, peuvent aussi récupérer la ferraille ; leurs femmes font la charité, quelques-unes sont diseuses de bonne aventure, beaucoup font la récolte saisonnière d'herbes médicinales ; on trouve ensuite des familles qui vivent presque exclusivement de subventions publiques ; certains Roma, surtout dans la Bela Krajina, sont devenus paysans ; d'autres sont ouvriers, spécialisés ou non, et sont intégrés dans les organisations de travail ; enfin, quelques-uns ont peut-être étudié et exercent en ville (1980:277).

En Italie, les Roma qui sont ouvriers sont très rares ; il n'existe pas de Roma paysans ni de Roma qui exercent des professions intellectuelles ; des familles se consacrent, pas toujours cependant, à la cueillette saisonnière des fruits. En deçà de la frontière, ils ont développé essentiellement le commerce des biens les plus variés et ont gardé les activités traditionnelles du vol et de la mendicité, qui a pris des caractéristiques nouvelles.

IV.4 Le capital gaǧikáno.

L'impératif catégorique des Roma est de rester Roma au milieu des Gāǧe. Dans cet objectif, ils ont "choisi" deux voies fondamentales à l'égard des Gāǧe : l'endogamie et, si nous pouvons dire, "l'exo-ergie". On échange les femmes entre les Roma, tandis qu'avec les Gāǧe on échange les biens et services. Naturellement, des cas d'exogamie et d'"endo-ergie" existent, mais ils sont tout-à-fait marginaux dans l'ensemble de la situation. L'exo-ergie des Roma se manifeste de nom-

breuses façons, mais son but principal est d'obtenir des Gaǧe de la nourriture. Que ce soient les choses que les Gaǧe produisent directement ou les animaux, fruits et légumes, "propriété" des Gaǧe, n'a pas d'importance ; l'important est que la nourriture ne soit pas cuisinée par les Gaǧe. Endo-gamie" et "endo-cuisine" correspondent, mais la première est une affaire qui concerne les Roma seulement, tandis que la deuxième constitue le dernier aspect d'échanges réalisés avec les Gaǧe; Ici aussi, des cas d'"exo-cuisine", c'est-à-dire des cas où des Roma mangent des aliments cuisinés par les Gaǧe, existent, mais il est aussi évident que les Roma sont enclins à éprouver pharípe, du dégoût, envers les plats cuisinés par les Gaǧe. Les femmes et les aliments cuisinés sont échangés entre Roma (v. chap. III), tout comme les mots, parce qu'on ne parle po románe qu'entre Roma ; tout le reste peut être échangé avec les Gaǧe : biens, services et même la force de travail (2). Si le "choix" est celui-ci, il est évident que les Roma doivent toujours régler leurs comptes avec les Gaǧe : ils doivent vivre dans le territoire géographique qu'ils occupent et ils doivent établir des relations avec eux, dont une partie au moins doit être considérée positivement par les Gaǧe mêmes, pour éviter qu'ils n'interdisent l'accès à leur territoire et par conséquent, la possibilité de relations. Nous appellerons cet ensemble de relations bien vues par les Gaǧe "capital gaǧikáno". "Capital" car il s'agit de véritables "propriétés" que le Rom doit accumuler, qu'il peut "transmettre en héritage" et qu'il peut faire reproduire ; "gaǧikáno" car ce sont des propriétés qui n'ont de valeur que pour les Gaǧe et que seuls les Gaǧe peuvent fournir et peuvent apprécier. Au moyen de cet ensemble de relations, le monde des Gaǧe devient une partie fondamentale du monde des Roma, est englobé dans leur système de vie et devient un facteur fondamental dans la construction, dans l'édification, dans la production de culture.

Le capital gaǧikáno n'est pas toujours constitué par le même type de relations, mais varie naturellement d'après les "types" de Gaǧe parmi lesquels on vit et d'après les changements d'une même

société de Gağe ; il varie donc dans le temps et dans l'espace en s'adaptant aux demandes des Gağe mêmes. Il varie aussi selon les professions, c'est-à-dire en substance selon les formes d'échange économique que les Roma "choisissent" de privilégier, parmi les différentes possibles à une période et dans un lieu donnés.

Or, l'éventail des échanges est très large et chaque type d'échange comporte des exigences particulières. Pour l'instant, nous pouvons les classer de trois façons:

1) le Rom donne la force de travail et le Gağo donne les biens ; R⇠- - -⇢G ;

2) le Rom donne les biens ou services et le Gağo donne les biens : R⟵⟶G ;

3) le Rom ne donne rien et le Gağo donne les biens : R⟵- - -⇢G.

Ces trois formes d'échanges peuvent co-exister ou, dans des temps différents, le Rom peut en privilégier une des trois. Mais il existe un écart dans l'évaluation de la meilleure forme, du point de vue du Gağo et du Rom. Le premier les évalue dans l'ordre dans lequel nous les avons reportées, le deuxième dans l'ordre inverse et il considère l'échange force de travail-biens de la même manière que le premier considère la réciprocité négative du point 3). Vendre la force de travail aux Gağe est considéré comme être volés par les Gağe. Chacun pense à la reproduction de sa société et, comme nous verrons, une extension massive du travail salarié pourrait porter à la mort des Roma, en tant que différents des Gağe. Les demi-mots et les demi-vérités ne rendent un bon service à personne, mais nous laissons aux autres (Gağe) le désir irrésistible de taxer les Roma, ou tous les autres "Tsiganes", de "parasites", car c'est une étiquette à sens unique qui peut varier selon le point de vue ou les évaluations acceptées dans une certaine société et à un moment historique donné. Il s'agit ici de comprendre comment certaines modalités d'échanges économiques peuvent permettre la perpétuation des Roma et comme d'autres les étoufferaient.

L'exigence de la présence du capital gağikāno dérive juste de

l'écart existant dans l'évaluation des échanges économiques, puisque les Roma doivent réussir à vivre dans le territoire des Gāǧe, quand les Gāǧe considèrent négativement les échanges proposés par les "Tsiganes" et aussi quand ceux-ci n'acceptent pas les échanges que les Gāǧe considèrent positivement.

Les éléments du capital gaǧikáno peuvent varier, mais quelques-uns sont indispensables et d'autres ont souvent été recherchés par les Roma :

- savoir parler po gaǧikáne ;
- avoir les papiers (lila) que les Gāǧe jugent adaptés ;
- établir des rapports préférentiels avec certains Gāǧe qui comptent (une des façons est de nouer des relations de compères).

Il s'agit d'aspects qui ne sont pas toujours d'acquisition facile et l'habileté d'un Rom est évaluée par les autres Roma également dans sa capacité d'accumuler ce capital. Ce n'est pas un hasard si le Rom qui émerge d'un groupe local est souvent celui qui est arrivé, grâce à son habileté, à avoir plus de capital gaǧikáno que les autres, capital qu'il peut faire peser aussi dans les rapports avec les autres Roma, puisque de cette façon, chacun cherche à "privatiser" ses propres Gāǧe et les Gāǧe qui vivent dans le territoire où vaut le capital acquis. En Italie en général, le Rom qui émerge est celui qui accorde des interviews aux journaux ou à la télévision, celui qui participe aux réunions sur le "problème des Tsiganes" ou celui qui ne fait rien de tout cela, mais qui a seulement quelques "bonnes relations" avec quelques policiers.

IV.5 Les contraintes de la production d'autrefois.

Les Roma considèrent que le commerce des chevaux est leur profession de tradition, même s'ils pouvaient s'adonner occasionnellement à des travaux salariés périodiques. Naturellement, l'achat et la vente des chevaux a toujours comporté des périodes plus ou moins longues de véritable élevage, et même, le commerce et l'élevage étaient deux phases étroitement liées d'une même activité que les Ro-

ma appellent simplement "avoir des chevaux". La division du travail avait lieu au sein de la famille (družína) et était nette concernant le commerce qui revenait uniquement au chef de la famille : c'était lui qui faisait les affaires avec les Gáǧe . Par contre, l'élevage était du ressort de toute la famille, enfants compris. L'activité typiquement féminine et en partie infantile était plutôt le mangíbe (mendicité) que les femmes exerçaient avec une régularité journalière. Par contre, le vol (čoríbe) ne connaissait pas de distinction de sexe ou d'âge. Bien que les Roma emphatisent aujourd'hui le rôle qu'avaient les chevaux dans leur économie d'autrefois, ils semblent n'avoir jamais développé une "culture équine" et les autres activités comme le vol et la mendicité avaient un poids non négligeable. Nous avons essayé de reconstruire quelle pouvait être la vie quotidienne d'une famille románi en Slovénie, à partir des récits de Zéjo et des membres de sa famille vivant avant la guerre dans la province de Kočevje. Le cadre qui en émerge est peut-être approximatif, mais en tout cas significatif.

Vers la moitié des années trente, la famille de Zéjo vivait en nomadisant surtout dans les environs de Kočevje. La petite ville représentait le principal pôle d'attraction, avant tout parce que la famille y avait un assez bon capital gaǧikáno et aussi parce que - et ceci n'était pas moins important - les parents de Zéjo étaient enterrés dans le cimetière (grobli) de Kočevje (v. chap. V). Il campait dans les bois qui délimitaient les villages, spécialement à Trata et Željne et voyageait souvent dans la région à l'est et au sud de Kočevje, où il avait d'ailleurs tendance à passer l'hiver. De temps en temps seulement, quelques-uns travaillaient comme casseurs de pierres. Parfois, la famille se déplaçait toute seule, d'autres fois avec d'autres Roma de Kočevje, presque toujours des parents. Même à cette époque en tout cas, il semble que les unités de nomadisation se construisaient fondamentalement autour d'un noyau de frères mariés, auxquels pouvaient s'ajouter de préférence des beaux-frères (maris des soeurs) et occasionnellement des cousins, structure qui

s'est maintenue jusqu'à nos jours. La composition fluctuante de ces unités était causée en principe par les exigences de production mais il n'est pas dit que les querelles internes n'avaient pas leur poids. Tous les matins, l'épouse ou les femmes du camp se dispersaient pour aller mendier dans les villages et dans les maisons isolées des montagnards slovènes, accompagnées des enfants. Elles recevaient rarement de l'argent, mais plutôt des biens de première nécessité qu'elles mettaient dans la besace de drap réservée à cet effet (gono): de la farine (vãro), du pain (mãro), des pommes de terre (hulje), des vêtements usagés (robe, tsuñe), du lait (thud), des oeufs (jãre), etc. On mendiait aussi la paille (pũs) pour les animaux ou pour l'utiliser comme grabat à l'intérieur de la tente (kulíba), de même que, souvent, le foin (kãs) pour les chevaux. Ce qu'elles réussissaient à recueillir le matin représentait les besoins journaliers pour toute la famille. En principe, ce qui était recueilli devenait la propriété du chef de famille, mais dans les faits, c'était les femmes qui administraient ces modestes biens. Si le camp était composé de plusieurs familles, le fruit de la quête était redistribué selon les nécessités individuelles et sans tant de formalité et même la nourriture (hãbe) était parfois préparée en commun par les femmes et consommée tous ensemble. De ce côté, donc, une unité de nomadisation constituée par une ou plusieurs familles fonctionnait comme unité de distribution et consommation et non comme unité de production, vu que pour le mangíbe il n'y avait pas besoin de coopération. Celle-ci pouvait être utile en d'autres circonstances, sans pour autant être indispensable. Dans certains vols, la collaboration de deux ou trois femmes ou de deux ou trois hommes était parfois utile. Le cas classique de la romni qui essaie d'entretenir le maître ou la maîtresse de maison tandis que l'autre vide les tiroirs ou le poulailler, sur lequel on a écrit très souvent, était une façon typique et pas du tout fantastique d'organiser l'opération. Les vols de poules (kaña), de lapins (šoše), de canards (ratse), de saucisses (goja), de porcs (bãla) et la petite chasse aux hérissons (jézi), pour laquelle cer-

tains dressaient leur chien, pourvoyaient probablement à compléter en viande le régime de légumes que les femmes recueillaient tous les jours avec le mangíbe , n'oubliant pas que la viande de cheval était tabou, comme l'était celle de n'importe quelle femelle gravide. Même le fruit de ces vols comestibles était redistribué au camp ou consommé directement par tous.

Le commerce des chevaux était une prérogative masculine et les Roma savaient bien faire leurs affaires, essayant de ne pas être trompés par les Găǧe ou essayant de les tromper à leur tour. Le cours des prix des chevaux, qui étaient les animaux les plus chers, était suivi attentivement. De ce point de vue, les Roma étaient contraints à suivre la loi de l'offre et de la demande imposée par l'extérieur et, comme les Găǧe, ils n'étaient certainement pas insensibles au profit. L'achat ou la vente avaient lieu soit aux foires soit au moyen de transactions directes avec le paysan slovène, soit avec quelque commerçant. Par contre, le boucher (mesári) de viande chevaline était évité, puisqu'on pensait que lui vendre un cheval portait malheur (nesréča). L'achat d'un beau cheval était toujours une grosse affaire et l'animal était protégé de l'envie et des accidents. Alors avant de rentrer au camp avec son beau cheval, le Rom nouait des rubans rouges (lòle masne) sur la crinière (griva) et sur la queue (repo) de l'animal, tout comme on mettait et on met encore, les mêmes noeuds dans les cheveux des enfants pour les protéger du mauvais oeil. Il est difficile d'estimer la fréquence des vols de chevaux aux dépends des paysans slovènes, en tout cas ils arrivaient et c'était peut-être l'occasion principale qui imposait une certaine collaboration des hommes, d'autre part même dans ces cas, pas toujours indispensable. Les chevaux volés (čorde grasta) devenaient automatiquement propriété du chef de famille ou des chefs de famille qui se les partageaient ou partageaient le profit de la vente. Même les vols de chevaux n'étaient absolument pas le fruit d'une imagination naïve : les Rom y comptaient et on trouvait même ceux qui ne vivaient que de cela et, tout du moins parmi les Roma qui se trouvaient déjà en ter-

ritoire italien, dans la Vénétie Julienne à la frontière avec la Slovénie, certains ne vivaient que de la contrebande de chevaux. Aujourd'hui, les Roma ont tendance à se rappeler surtout les joyeux tours qu'ils arrivaient parfois à jouer aux Gãǧe, comme revendre le cheval čordo à son ex-propriétaire, au voisin ou au parent ; mais il est évident qu'en général, ils devaient faire attention à revendre l'animal loin du lieu du vol et leur nomadisme n'était pas peu influencé par cela.

De la même façon, une certaine publiciste des Gãǧe dépeint le "Tsigane" comme un maquignon sans scrupule et escroc qui essaie de vendre, par mille ruses, un canasson qui ne vaut pas un sou comme si c'était un cheval de valeur. Dans des buts opposés, les Roma mêmes donnent cette image d'eux. Savoir rouler un gãǧo donnait, et donne, une satisfaction personnelle incroyable et un prestige à respecter. Quand il raconte, donc, le Rom essaie de mettre en relief les occasions où il est arrivé à tromper le gãǧo, pas les cas normaux et plus nombreux dans lesquels le gãǧo ne s'est pas laissé avoir. Pour la grande majorité des Roma, le "temps des chevaux" n'est plus qu'un souvenir aujourd'hui et donc ils parlent plus librement des escroqueries (khalavípe) qu'ils savaient faire autrefois. Ils décrivent avec complaisance leur habileté à "recycler" les chevaux mal en point : ils limaient les dents de façon à "abaisser" l'âge de l'animal, ils lui mettaient un oeuf dans la gorge pour masquer le fait qu'il était poussif (phudíndo, phudímbe), ils lui enfilaient une anguille dans l'anus pour le rendre plus nerveux, ils lui bandaient les jambes pour ne pas les montrer usées, ils le teignaient, etc.. (v. aussi Štrukelj, 1980:139), tous des trucs fameux connus aussi par d'autres Roma mais bien connus aussi par les commerçants en chevaux Gãǧe de tout pays. "L'art de préparer et présenter le cheval à la vente - écrivait un vrai connaisseur - est en réalité beaucoup plus difficile que l'on ne croit : mais quand il est mis en pratique de la façon dont savent le faire les personnes du métier, même l'animal le plus mal en point trouve un quart d'heure de beauté

et de vivacité... Il y a un proverbe qui dit : 'en matière de chevaux, méfie-toi même de ton père' " (Chiari, 1897:589). Parfois, il n'était pas nécessaire d'être réellement le propriétaire d'un animal pour tromper le gāǧo, il suffisait d'arriver à se faire passer pour tel, comme le rapporte le récit :

"Hiñā́me nu jek grastikā́no sajmo. Hiñā́me pet, sest Roma, na lepérupe. Onda híkan Roǧo so vakḗri jekéha gaǧéha. Onda kada ǧāme paš leste, ōv tradle men vajk proč. Āmen na zastupinā́me niči jere vakérne po nemtso. Hīne but hēra sa oko i kale hēra hīne jekéskere gaǧéskere so hīne but nahel, so nasti hikle Roma. Menge Roǧo mothā́ǧa potle te gaǧéske phenǧa: "Hik, kale hēra hīle mre. Rado kamā́ve tuke bikḗni gli kova;man ǧa paše!hik le duríal, jer sa kāmen le čini. Mēni kāmu daw le samo tuke. Te kāme le, svečer me legḗru le tuke khēre". Gāǧo čini le Roǧo astā́ri lōve i legā́ri le āvri zéro sajmo. Kerǧa la bikḗni jeke hēre so nāne léskero!Mislin! Aláčamo le potle nu bartía. Onda phenǧa menge sa i kada menge mothāǧa lōve, āvle léske vašo āsi pe ǧoka but vašo mēri."

"Nous étions à une foire de chevaux. Nous étions cinq, six Roma, je ne me souviens pas. Puis nous voyons Roǧo qui parle avec un gāǧo. Et puis quand on se rapprochait de lui, il nous renvoyait toujours. Nous ne comprenions rien car ils parlaient en allemand. Il y avait beaucoup d'ânes, tous là, et ces ânes étaient à un gāǧo qui était très méchant, qui ne pouvait pas voir les Roma. Après, Roǧo nous dit qu'il avait dit au gāǧo : "tu vois, ces ânes sont à moi. Je voudrais te vendre juste celui-là; ne t'approche pas, regarde-le de loin, parce que tout le monde veut l'acheter. Je veux le donner rien qu'à toi. Si tu le veux, ce soir je te l'apporte chez toi". Le gāǧo l'achète. Roǧo prend l'argent et l'emmène (le gāǧo) hors du marché. Il était arrivé à vendre un âne qui n'était pas à lui! Imagine! Nous l'avons trouvé au bar. Ensuite il nous raconta tout et quand il nous montra l'argent, il était mort de rire."

Terminologie chevaline
(de nombreux termes sont de claire origine slovène).

cheval gra
jument grasni
poulain kuróro
pouliche kurnóri
cheval blanc šéko gra
cheval pie tóljarsko gra
cheval tacheté píkňavo gra
cheval poussif phudímbe (phudíndo) gra
âne hēr
ânesse herni
hennir herdzóni

harnachement širja
- licou uráli
- rênes vajte
- bride uzda, wizda
- grelots zwone

selle šelíno
abreuvoir koríto
collier kómato
fouet kurbáči
fer ploča
râtelier jástritse
fumier gnojo, khula
foin kās
paille pūs
luzerne pēki
herbe (gén.) čar
herbe nouvelle trátina

monter à cheval ukhēli po gra
ferrer le cheval kovíni graste
étriller strigli

Tab. IV.1

Quelle partie de la réalité censure cette idéologie de l'escroquerie ? A entendre parler certains Roma, ils n'auraient fait que tourner les Găğe en ridicule du matin au soir. Et pourtant on devait faire des transactions "normales", puisqu'ils reconnaissent eux-mêmes qu'il existe quelques Găğe pámetno (sages). Nous croyons donc que très simplement, les Roma, en bons commerçants, tendaient à l'escroquerie, que souvent, ils n'arrivaient pas à la réaliser même si aujourd'hui ils ont tendance à se rappeler seulement quand ils mettaient les Găğe en échec. En tout cas, ce qui est certain, c'est que le commerce élargissait l'aire de nomadisme, généralement réduite aux environs de Kočevje, vers Ljubljana, Celje et vers Zagreb, Karlovac, spécialement en concomitance avec les foires à bestiaux. Le fait d'"avoir des chevaux" étant tourné vers la vente, le véritable élevage se présentait comme un moment transitoire entre l'achat et la vente même. Et puisqu'il n'y avait pas de dates ou de périodes de l'année fixées pour les opérations commerciales, la composition du troupeau ne suivait pas de rythmes préétablis et son ampleur variait "au hasard", d'après les disponibilités momentanées des Roma plutôt que selon les cycles annuels ou saisonniers. Il est naturellement impossible d'établir aujourd'hui avec exactitude quelle pouvait être l'ampleur d'un troupeau. Avoir "beaucoup" de chevaux était un signe de prestige important, par conséquent le Rom aujourd'hui tend trop volontiers à se rappeler un troupeau "gonflé". Ici aussi il faut donc savoir un peu lire entre les mots des récits et réussir à comprendre la signification de certaines prépositions et adverbes. Quand la vieille Ljuke, se rappelant du gros travail qu'exigeaient les chevaux, affirme : "Hīne mende ği sedam, osam grasta, nous avons eu jusqu'à sept, huit chevaux", cela signifie que cette quantité était déjà exceptionnelle, mais qu'on pouvait l'atteindre. Il était par contre impossible d'atteindre un troupeau d'une vingtaine d'animaux que, d'après Zéjo, seuls quelques Máğarja but barvále, Máğarja très riches, pouvaient avoir. Eh bien, il paraît que la composition "normale" d'un troupeau pouvait varier de 1 à 3 bêtes, parce que le fait d'avoir 4 chevaux était déjà signe de chance (bajt) et

de richesse (barvalípe). Et plutôt, ces commerçants en chevaux pouvaient traverser des périodes maigres où ils n'avaient même pas un animal et étaient obligés de se déplacer à pied.

La propriété des chevaux était individuelle, ou mieux, familiale et chaque chef de famille décidait d'une fois à l'autre quels chevaux vendre et lesquels garder. D'habitude, un cheval était "de base" et était gardé pour les besoins de tous les jours comme animal d'attelage dans les déplacements. A part ce cheval, qui pouvait être gardé pendant quelques années, le renouvellement de ces petits troupeaux était très rapide et se décidait en quelques mois ou même moins. L'attachement aussi affectif au cheval 'principal' pouvait être très fort, au point que si l'intimité durait des années, après la mort de l'animal, certains Roma arrivaient à ne plus prononcer son nom, comparant le cheval aux parents.

Les besoins alimentaires des chevaux étaient satisfaits avec le pâturage naturel ou des aliments de soutien. Pendant la halte, on les attachait ou on les laissait en liberté non loin des tentes et des chariots dans le pré ou dans la clairière où l'on s'installait. Surtout pendant l'hiver, la paille, le fourrage sec, et surtout la luzerne, le sel, étaient achetés, mendiés ou volés. En ce qui concerne l'eau, on utilisait celle des torrents de la région ou des fontaines publiques des villages, ou bien on la demandait aux paysans. Il semble que les Roma n'avaient pas beaucoup de problèmes pour se servir des prés publics ou en tout cas non privatisés où mener les chevaux en pâturage. Bien sûr, souvent ils les conduisaient aussi dans les champs (ñive) des paysans, quand l'occasion se présentait (v. aussi Štrukelj, 1980:139). Mais le problème de l'approvisionnement en fourrage s'est aggravé de plus en plus après l'exode en Italie où la privatisation de la terre enlevait aux Roma la possibilité du pâturage libre auquel ils étaient habitués en Slovénie. "Quand je me déplaçais dans les environs de Postojna - se rappelle Kambro - il n'y avait pas de problèmes pour l'herbe. Si jamais ils nous renvoyaient les Gağe, c'était pour d'autres choses (petit clin d'oeil), mais pas

parce que notre cheval avait mangé cette herbe. A partir de l'après-guerre par contre, ça a été de plus en plus difficile. Elle était toute aux Gağe. Une fois, dans un petit village près de Campo... un Rom était allé couper de l'herbe dans un pré. Ce Rom avait un cheval. Le găgo l'a vu, est allé prendre son fusil (dúplitsa) et a tiré. Admettons qu'il ne voulait pas le tuer, il a tiré en l'air. Le Rom est parti, est revenu avec d'autres... La police (sese) est venue de toutes les villes, c'était plein de police... Quelques temps après, je suis allé dans ce petit village, mais maintenant ils laissent les Tsiganes tranquilles."

Tout comme l'achat et la vente était l'apanage des hommes, l'élevage l'était aussi officiellement : les autres membres de la famille femmes et enfants, toujours officiellement, samo pomozinéne, aidaient seulement. Mais c'était une aide importante. Procurer l'eau et le fourrage était souvent une tâche de la femme, tandis que le pâturage et souvent le pansage (strigli) étaient souvent confiés aux enfants. Si l'on considère que ces opérations étaient toutes les soins que nécessitaient les chevaux en temps normal, nous voyons qu'il ne restait pas grand-chose à faire aux hommes. Ils organisaient le travail, donnaient des ordres : si nécessaire, c'était eux qui aidaient quand il fallait se donner du mal et non l'inverse. Pourtant, certains travaux spécifiques leur revenaient, qui entraient dans la "compétence" au sujet des chevaux, prérogative éminemment masculine, et qui concernaient la "manipulation" des animaux : emmener le cheval chez le forgeron (harči) pour le ferrer ; mettre et enlever l'harnachement ; souvent aussi le lustrer avec de la graisse (čil) ; mettre le bandage aux jambes ; les interventions dont on a parlé en vue de la vente pour cacher les défauts ; quand la famille était en mouvement, conduire (tradi) le cheval par les rênes ou par le licou ; les soins vétérinaires. Le contrôle du mouvement dans les déplacements reflète bien l'idéologie du contrôle masculin à l'intérieur de la communauté. Des années plus tard, quand au cheval succéda l'automobile (létrika) , cette prérogative masculine resta. Aujourd'hui, seuls les

hommes conduisent (tradi : même mot pour "conduire" le cheval), seuls les hommes manipulent les voitures : le machinisme est une chose d'hommes. Nous connaissons seulement deux cas de femmes qui conduisent, mais cela est dû à la nécessité de suppléer au manque d'hommes dans la famille.

De cette brève description des processus de travail de jadis, nous pouvons tirer la conclusion que Grellman avait déjà ébauchée de façon générale à la fin du XVIIIème siècle : "C'était autrefois la coutume parmi les Bohémiens nomades, et l'on peut dire qu'elle existe encore, que ce ne sont pas les hommes qui pourvoient à la subsistance de leurs femmes, surtout pendant l'hiver, mais que ce sont au contraire les femmes qui ont soin de procurer la nourriture à leurs maris" (1810:103). Les hommes travaillaient peu, dans quelle proportion, il est difficile de le calculer avec précision. Tout compris, nous nous trompons peut-être en indiquant une moyenne de 2-3 heures par jour. En tout cas, les femmes travaillaient sans aucun doute beaucoup plus : entre mangíbe, le soin des chevaux, les travaux domestiques, elles remplissaient la journée, tandis que les hommes la passaient à bavarder près du feu (paše jag) ou au bistrot (nu bartía). Les femmes travaillaient, les hommes contrôlaient ; les filles apprenaient à travailler comme leur mère, les garçons suivaient parfois leur mère mais apprenaient à contrôler à l'exemple du père : "I kava hîne lačo, et c'était bien".

Seulement quand ils acceptaient de casser les pierres, les hommes travaillaient plus longtemps, mais c'était de toutes façons un travail périodique. Que contrôlaient les hommes ? Pourquoi passaient-ils tant de temps, dans leur "bienheureuse indolence", à bavarder paše jag, près du feu ? ce sont des questions importantes et pour y répondre, nous devons nous éloigner un instant des données empiriques et rechercher avec Godelier (1974:332 et suiv.), les "contraintes intérieures" à ce mode de production, déterminées par les "conditions mêmes de la production". Or, le dénominateur commun des processus de travail des Roma était constitué par le rapport avec les

Gãğe et non pas par le rapport avec la terre, avec le territoire physique occupé par les Gãğe. Même s'ils campaient souvent dans les forêts, c'était toujours les Gãğe des villages voisins qui constituaient leur "grand laboratoire" ; un "arsenal" qui posait de nombreux obstacles et avec qui la relation n'était pas du tout facile. Par conséquent, les rapports entre les Roma mêmes étaient dictés par les possibilités et modalités des échanges avec les Gãğe, dont leur reconnaissance comme "humanité-nature" posait comme condition fondamentale la reconnaissance de soi-même comme "humanité-culture". Pour l'appropriation des propres conditions de vie, le Rom devait s'engager sur un front extérieur malaisé, venant du rapport avec le Gãğo, et sur un front intérieur non moins facile, venant des rapports avec les autres Roma, pour l'"appropriation" de l'"humanité-nature", sans en même temps mettre en danger la subsistance des Roma comme humanité-culture.

Les trois contraintes que Godelier avait trouvées pour une communauté de chasseurs-cueilleurs - dispersion, coopération et fluidité - caractérisaient aussi la structure sociale des Roma, avec la différence que les rapports réciproques particuliers entre ces trois contraintes, la spécificité des processus de travail et des rapports de production dont elles dérivaient, donnaient une conformation de l'organisation clairement différente de celle de la communauté de chasseurs-cueilleurs, et donc même les conditions de la reproduction de la société prenaient des caractéristiques différentes. Considérés individuellement, les quatre processus de travail - mendicité, vol, "avoir des chevaux", casser des pierres - favorisaient dans une mesure différente les trois exigences. Il faut tenir compte de ce fait car la présence ou l'absence d'une seule activité économique faisait varier substantiellement les formules d'agrégation. Du point de vue du groupe dans son ensemble, la mendicité exigeait dispersion et basse fluidité et pratiquement aucune coopération. Le vol exigeait dispersion et fluidité et un bas "taux" de coopération, dans le sens que celle-ci n'était pas toujours indispensable et qu'il n'existait

pas l'exigence d'une augmentation des effectifs qui collaboraient dans une action de vol proportionnelle au profit du vol même : un vol peut, ou plutôt doit, se faire seuls ou peu nombreux, pas à une dizaine. Même le commerce des chevaux, en soi, n'exigeait pas d'autre coopération mais en revanche favorisait aussi bien la dispersion que l'état de flux. Dans l'élevage, la coopération était élevée, dans le sens qu'elle devait augmenter avec les têtes possédées, la fluidité était basse mais présente et l'exigence de dispersion restait élevée, faute d'étables et d'écuries. Le travail de casseurs de pierres exigeait seulement la dispersion d'après la demande de main-d'oeuvre, mais il fixait les familles dans un endroit pendant tout le temps du travail. D'autre part, la dispersion était de loin beaucoup moins demandée que dans les autres activités, au contraire, le travail dans une carrière ou le long des routes était le seul qui arrivait à garder unis un nombre très élevé de Roma : en 1928, dans les environs de Dolenjske Toplice, 53 Roma font ce travail ; la même année, il y en a 21 plus les enfants sur la route Ribnik-Črmosnjice ; en 1930, 27 Roma plus les enfants et les femmes sont dans une carrière de Novo Mesto, 23 autres sur une route, etc.. (Štrukelj, 1980:133-134). Il est clair qu'un travail de ce type favorisait la sédentarisation, même sans le besoin d'interventions coercitives de la part des Gağe (v. chap. I).

Par conséquent, dans leur ensemble, ces processus de travail imposaient en même temps aux familles une action centrifuge et une centripète : le groupe devait se disperser, la coopération exigeait la formation de groupes locaux dont la fluidité imposée par l'absence de coopération de certains travaux, était atténuée par le travail avec les chevaux qui, au contraire, poussait à une coopération plus durable (v. tab. IV.2). L'exigence de dispersion explique en général les choix d'établissement des Roma dans la Slovénie. Provenant de la Croatie, ils occupérent peu à peu la région méridionale de la Slovénie, s'éparpillant et créant en fait des territoires distincts sanctionnés par les ethnonymes du cinquième niveau. Par contre, le nord-

<table>
<tr><th rowspan="3">Processus de travail</th><th colspan="6">contraintes</th></tr>
<tr><th colspan="2">dispersion</th><th colspan="2">coop.</th><th colspan="2">fluid.</th></tr>
<tr><th>élevée</th><th>basse</th><th>élevée</th><th>basse</th><th>élevée</th><th>basse</th></tr>
<tr><td>mendicité</td><td>+</td><td></td><td colspan="2">/</td><td></td><td>+</td></tr>
<tr><td>vol</td><td>+</td><td></td><td></td><td>+</td><td>+</td><td></td></tr>
<tr><td>chevaux comm.</td><td>+</td><td></td><td></td><td>+</td><td>+</td><td></td></tr>
<tr><td>chevaux élev.</td><td></td><td>+</td><td>+</td><td></td><td></td><td>+</td></tr>
<tr><td>casser les pierres</td><td></td><td>+</td><td colspan="2">/</td><td colspan="2">/</td></tr>
</table>

Tab. IV.2

est et le nord-ouest du Pays furent "laissés" respectivement aux Mág̃arja-kótlarja, arrivés auparavant, et aux Gíftarja, arrivés eux aussi pendant le XIXème siècle (Štrukelj, 1980:42-56). Même l'Istrie restait en partie en-dehors de l'établissement, car occupée par les Istrjáni Roma qui, comme nous l'avons vu, les avaient peut-être précédés dans leur avancée vers le nord. D'autre part, les quatre activités économiques ne favorisant pas un "degré" égal de dispersion, elles avaient imposé aux Roma une division particulière de la région. En général, nous pouvons dire que chaque groupe local avait un territoire restreint et distinct et un territoire élargi, beaucoup plus vaste que le premier et indistinct, d'ordre surtout commercial et qui atteignait les foires aux chevaux les plus importantes de la Slovénie et de la Croatie. Le territoire restreint particulier d'un groupe n'était semble-t-il pas délimité par des frontières bien précises, mais chacun savait que telles familles "voyageaient dans les environs" et le simple fait de reconnaître où certains "y voyageaient" suffisait à sanctionner ce qui était leur territoire. Ceci est tout du moins ce que les Roma en Italie affirment "se rappeler". Il est un fait qu'au moins aujourd'hui, les territoires dans la Dolenjska semblent bien précis. P. Štrukelj n'aborde jamais ce sujet, mais nous avons pu constater en Dolenjska, par exemple, une rivalité croissante

entre les "Hudorović" de Kočevje et les "Braidjć" de Novo Mesto, qui évitent d'empiéter sur les territoires que chacun estime propres. Depuis trois ans, les deux groupes ne fréquentent plus le même sanctuaire, placé hors des territoires de chacun, qui impliquait une reconnaissance de la communauté du territoire élargi (v. chap. VI). En outre, nous avons pu constater que, dans le cas où une famille envahisse le territoire d'autrui, elle peut être chassée par les "résidents" qui, forts de leur capital gağikáno, sollicitent l'intervention de la milica (police) pour éloigner les envahisseurs. D'autre part, même Tzigari nous rappelle que les Roma s'appropriaient du territoire habité par les Gağe déjà au début de ce siècle : lui, Hrváto, en tournée en Istrie, s'entend menacer par deux Istrjáni Roma : "Toi, croate, comment se fait-il que tu sois venu dans notre région ? Maintenant, on va te faire la peau" (Levakovich et Ausenda, 1975:38).

A l'intérieur du territoire restreint, les modalités du nomadisme n'étaient pas égales, elles pouvaient varier d'une famille à l'autre et, dans une même famille, avec la fuite du temps. Une famille, ou un groupe de familles pouvait se déplacer en rayon à partir d'un village-centre qui fonctionnait comme pôle d'attraction ou bien elle pouvait suivre un mouvement pendulaire assez régulier entre deux villages, ou suivre un circuit cyclique, ou enfin être acyclique et irrégulière. Même le type de nomadisme dépendait des trois exigences et du degré d'imprévu et d'urgence qu'une des trois pouvait momentanément assumer. Il est difficile de donner une idée précise de l'ampleur du territoire-base, aussi parce qu'il variait peut-être selon la zone et les familles. En tout cas, il ne devait pas être très ample : quand on regarde les lieux de naissance des enfants d'une družína, il apparaît que la plupart du temps les deux lieux les plus éloignés soient distants l'un de l'autre d'une quarantaine de kilomètres au maximum, ce qui revient à dire que la famille se déplaçait plus à l'intérieur d'une aire d'environ 1200-1500 km^2, qui devait clairement augmenter ou diminuer selon la densité des Roma

et celle des Gāǧe.

Ce territoire restreint se présentait comme le territoire-base de subsistance du groupe, où celui-ci passait la plus grande partie de l'année et où il instaurait des rapports plus étroits avec les Gāǧe. Avant tout, c'était le territoire du mangíbe (3). Dans de nombreux cas, les femmes n'allaient pas mendier au hasard mais avaient des points sûrs. Certaines familles de Gàǧe gardaient des vêtements de côté exprès pour la Tsigane qui passait périodiquement.

De nombreuses autres fois, naturellement, les rapports n'étaient pas aussi agréables. Le vol a toujours été considéré par les Roma comme une activité économique importante et ceci ne favorisait certainement pas des relations idylliques avec les Gāǧe. L'élargissement du territoire économique habituel était une exigence imposée aussi bien par l'activité des chevaux que par le vol. En laissant temporairement le territoire-base, le Rom d'un côté atténuait psychologiquement la friction avec les Gāǧe et laissait la zone, pour ainsi dire, au repos ; de l'autre, il exécutait un service qui n'était pas dérisoire pour les Gàǧe mêmes, en allant aux foires se procurer des chevaux, indispensables dans les travaux agricoles d'autrefois : "Les chevaux étaient tout pour les paysans de l'époque, plus que les tracteurs aujourd'hui" reconnaît un Rom, tandis qu'il raconte sa vie (Hudorovič, 1983:38). Dans de prochaines recherches, il serait utile de pouvoir quantifier et estimer avec un minimum de précision l'apport "tsigane" dans ce type d'activité économique, calcul qu'il est impossible de tenter dans notre description qui se réfère à des temps trop éloignés. Ce qui est certain, c'est que les Rom parcouraient de très longues routes pour atteindre les foires. De Kočevje, par exemple, on trouvait ceux qui arrivaient jusqu'à Maribor, dans le nord-est de la Slovénie et après Kranj, dans le nord-ouest.

Il semble que même les Roma qui, après la guerre de 14-18, s'étaient retrouvés en territoire italien, suivaient un nomadisme semblable : le territoire de base était peut-être plus ample et de Postojna, Gorizia et Trieste, il s'étendait de l'autre côté de la fron-

tière jusqu'à rejoindre Ljubljana et les territoires battus habituellement aussi par les kočevsko Roma. Par conséquent, nous pouvons dire que deux ou plusieurs groupes locaux avaient chacun un territoire assez bien défini et tendantiellement exclusif et des zones qui se superposaient, fréquentables par les groupes limitrophes. Dans le cas des familles qui habitaient le long de la frontière italo-yougoslave, ce territoire se développait expressément au-delà de la frontière politique surtout pour le commerce-contrebande des chevaux et d'autres marchandises. Tzigari raconte que la baraque d'un Rom de Postumia (Postojna) était son "lieu de rencontre avec un caporal de l'armée italienne qui allait à Rakek de l'autre côté de la frontière et rapportait des cigarettes. Je les emportais ensuite à Trieste et je les vendais même au maire et aux carabiniers. Je ne me fiais pas d'aller personnellement en Yougoslavie" (Levakovich et Ausenda, 1975: 63) ; mais de nombreux autres Roma "se fiaient", d'un côté et de l'autre de la frontière qui, d'un point de vue commercial et grâce à la différence de prix, aidait les rentrées économiques des Roma et, d'un point de vue administratif, leur permettait souvent d'échapper à la police quand ils étaient poursuivis (v. Picioro, 1980).

La connaissance du territoire des Gağe et de leurs humeurs envers les Roma a toujours été importante, et donc même dans la dispersion, les familles devaient essayer de coopérer en communiquant. Les tragi, les signaux itinéraires, assumaient donc la fonction d'échanges de services qui pouvaient être de grande utilité. Dans des situations normales, quand on était en route, on faisait signe à la roulotte qui suivait en mettant à un carrefour, au bord de la route à prendre, trois touffes d'herbe avec un caillou sur la première touffe, ou bien on mettait un ruban noué à la branche d'un arbre. Dans des situations dangereuses, quand on était en fuite, l'herbe était éparpillée au centre de la route ; de cette façon, le signal ne pouvait pas être confondu avec du foin accidentellement tombé d'une charrette en transit. Toujours dans des situations dangereuses, quand on n'était pas suivis par d'autres Roma mais qu'on voulait tout de même

signaler à ceux qui étaient dans la région que les parages étaient dangereux, on mettait au milieu de la route de longues feuilles de roseaux palustres nouées dans le milieu. Le noeud signifiait "zone dangereuse" et la disposition des pointes des feuilles indiquait la direction qu'il était conseillé de prendre.

IV.6 Les contraintes de la production d'aujourd'hui en Italie.

La période qui va de la fin de la deuxième guerre à la moitié des années 60 constitue l'époque du grand boom du commerce des chevaux. Les paysans italiens en font encore un grand usage dans l'attente du machinisme qui les envahira. Les Roma qui étaient déjà en Italie et ceux arrivés pendant et après la guerre connaissent une nouvelle période de nomadisme. L'aire s'élargit remarquablement : de l'Italie du nord-est, où la majorité établit la zone-base, les familles s'éparpillent dans toute l'Italie centrale et septentrionale. Les dates de naissance des Roma nés dans cette période parlent toutes seules : le littoral adriatique jusqu'aux Abruzzes, l'Ombrie, la Toscane, l'Emilie orientale, la Lombardie et parfois le Piémont sont fréquentés continuellement. Souvent, les Roma passent l'hiver dans la zone-base mais souvent nous les trouvons l'hiver en Romagne, en Ligurie, en Toscane, dans les Marches. Les femmes et les enfants pratiquent une mendicité envahissante et rappellent beaucoup les xoraxané Romnjá d'aujourd'hui, arrivées en Italie depuis une dizaine d'années (v. Piasere, 1980b). Pour beaucoup, c'est une période de reconnaissance dans un territoire nouveau parmi des Gaǧe nouveaux. pour beaucoup, le capital gaǧikáno est souvent inexistant et tout à construire. La première pierre est l'obtention de la nationalité italienne. Avec le passage d'une grande partie de la Vénétie Julienne et de l'Istrie à la Yougoslavie, beaucoup ont le droit de demander l'option, car déjà italiens ; d'autres la demandent en tant que réfugiés. Ce fut un premier pas parfois craint. Kambro raconte : "..les carabiniers arrivent. Ils me demandent si j'ai fait le service militaire. Je montre ma petite médaille, tu sais, la médaille où il y

a écrit le corps, le bataillon.. avec la chaine. Ils me disent d'aller le jour suivant à la caserne. Je ne savait pas si y aller, j'avais peur. Ma femme pleurait. Mon beau-frère, lui, me conseille d'y aller. L'adjudant me demande si j'ai la petite médaille. "Non - je dis - je ne l'ai pas. Vous savez - je dis - je ne la porte pas autour du cou". Il me dit "va la chercher". J'y vais. Je la lui donne. Il la regarde, il fait ce qu'il doit faire. Puis il me dit : "Ecoute, je te parle comme à mon fils - il était vieux -. Tu veux retourner à Postumia, en Yougoslavie, ou tu veux rester en Italie ?" Je dis : "Ecoutez, là-bas je n'ai plus personne ; j'ai toujours été italien, pourquoi maintenant je dois devenir yougoslave ?"."Bon, reviens ici dans trois jours". J'y retourne et il dit : "Tu dois te présenter avec ces papiers au commissariat de Udine. Je te donne ce billet et cette enveloppe ; ne l'ouvre pas, mais porte-la à Udine". Je la prends, mais je voulais savoir ce qu'il y avait écrit dans l'enveloppe. Il y avait peut-être écrit quelque chose contre moi. Mais mon beau-frère me dit : "Ne t'en occupe pas. Tu verras que tout va bien". Je vais à Udine, au commissariat. Je donne le billet de présentation et ils me disent : "Allez là pour ceci et cela". J'y vais. C'était occupé. J'attends un peu ; quelqu'un sort, celui qui était à l'intérieur - qui ça pouvait être ? - et j'entre. Je remets l'enveloppe. Ils me demandent : "Alors comme ça, vous voudriez rester en Italie". je dis : "Oui ! " "D'accord". Et ils m'ont fait une carte d'identité. En règle".

Mais l'accumulation du capital <u>gağikáno</u> valable pour le milieu italien va de pair avec la rapide évolution de l'économieitalienne de l'après-guerre. Le demande en chevaux meurt rapidement et avec elle le commerce des Roma. Les plus âgés ont le temps de connaître l'utilisation de différentes formes d'habitation qui reflètent le changement de vie rapide : la tente (<u>kulíba</u>) transportée sur les épaules (4), montée à terre ou dans la carriole (<u>briska</u>) ; la roulotte de lambris hippomobile (<u>karaväna</u>) , la caravane moderne (<u>kampína</u>) tirée par l'auto (<u>létrika</u>) et, à mesure qu'ils se sédentarisent,

la baraque (baráka), la maison (khēr) et, pour les plus chanceux, la villa (vila, vilíno, bāro khēr).

Après le déclin du "temps des chevaux", les Roma d'Italie ont continué le mécanisme d'échange avec les Gāǧe, essayant de s'introduire surtout dans leur structure de circulation de biens, en n'en abandonnant pas la vision d'"humanité-nature". Les nouveaux commerces amenèrent cependant des contraintes nouvelles, favorisant en même temps les formules d'agrégation peut-être vieilles que le développement du commerce des chevaux avait supplantées.

Čini i bikéni sastri. L'achat et la vente de la ferraille et, de temps en temps, des voitures d'occasion, a remplacé dans plusieurs familles l'ancienne profession. Puisque les Roma ont l'habitude d'acheter la ferraille au détail et de la revendre ensuite aux entreprises de démolition, ce commerce impose la possession d'un moyen pour le transport, la mobilité mais pas le nomadisme, une certaine collaboration, la dispersion mais pas la fluidité et une certaine connaissance du matériel. Le moyen de transport est habituellement un camion (kambjo), que les Roma achètent d'occasion. Seuls les plus riches en achètent de neufs et puissants et dotés d'un bras élévateur (raño). Au moment de l'achat, le matériel peut être demandé gratuitement ou payé. En bons commerçants, les Roma comprennent quand il convient de jouer le rôle du Tsigane (qui a une ribambelle d'enfants affamés à la maison, sa femme à l'hôpital, qui est pauvre et analphabète...) ou quand il vaut mieux cacher son identité. Parfois, ils essaient de tromper le Gāǧo en disant que la marchandise ne vaut rien, certains qu'ils seront trompés par le Gāǧo, beaucoup plus expert, auquel ils la revendront, dans la balance duquel un quintal de fer peut peser quatre-vingt kilos, ou moins. Attentifs à l'oscillation du prix (en 1982 par exemple, le prix du fer varia à Mande de 70 à 85 Lires le kg), certains Roma ont bien compris comment se mettre en concurrence avec les Gāǧe qui font le même travail ou avec les Roma mêmes, payant plus au moment de l'achat. Justement pour cela, chaque Rom tend à se faire sa clientèle fixe sans la faire con-

naître aux autre. Chacun a ses propres Gāǧe, personnes qui peuvent leur assurer de temps en temps une certaine quantité de marchandise, et doit circuler pour en trouver d'autres, si les premiers n'assurent pas de rentrées décentes ou seulement si l'on veut les augmenter. Le commerce impose en même temps une résidence fixe où l'on ait la possibilité d'amasser le fer, soit parce que parfois il vaut mieux retarder la vente dans l'attente d'une remontée des prix, soit parce qu'une grande quantité peut être revendue à un prix plus élevé au kg, soit aussi parce qu'il est plus rentable de séparer les différents métaux de la ferraille (cuivre, aluminium, laiton, etc.) qui ont une valeur sur le marché beaucoup plus élevée que la fonte ou le fer-blanc. Un Rom ne peut pas nomadiser en emportant avec lui des quintaux ou des tonnes de marchandise, c'est évident, comme il est évident d'autre part qu'un tel commerce donne la possibilité de s'épuiser rapidement : quand le Rom veut partir, il vend tout. Mais tant qu'il fait ce commerce, mobilité et sédentarité sont obligatoires. La fig. IV.1 montre par exemple le territoire battu par Čibo à la recherche de fer à acheter, quand il campait à Mande et ensuite à Campo. Pas tous les Roma développent le commerce dans un territoire aussi vaste, mais si la concurrence est nombreuse et aguerrie, il leur reste peu d'alternatives à celle-ci : ou ils changent de zone, ou ils changent de commerce. La dispersion est donc une exigence, puisque plus les familles sont loin les unes des autres, moins vaste est le territoire nécessaire, tandis que la fluidité serait seulement à effet contraire soit pour celui qui arrive, qui doit se refaire une clientèle, soit pour celui qui est déjà présent, qui a un concurrent en plus. Ceci malgré que l'on recherche parfois une certaine collaboration. Un Rom peut travailler tout seul, aidé par sa femme et ses enfants pour le chargement/déchargement, ou il peut s'associer avec un autre Rom, rarement avec plusieurs. Les deux Roma travaillent ensemble et partagent équitablement les profits ou, selon les pactes, le propriétaire du camion peut en retenir une partie un peu plus élevée. L'association de deux Roma dans le commerce du fer n'est ja-

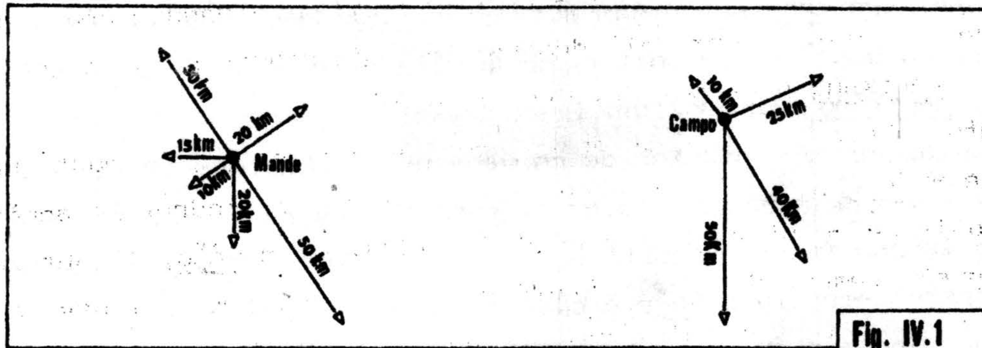


Fig. IV.1

mais contraignante et l'un ou l'autre peut se retirer quand il le juge opportun. Elle peut unir deux frères, deux beaux-frères, gendre et beau-père, deux apparentés différemment ou même deux qui n'ont aucun lien de parenté. Dans notre exemple, Čibo travaillait seul à Mande et en association avec son frère à Campo.

Čini i bikéni grasten. Quelques familles continuent le commerce des chevaux, d'autres le font seulement de temps en temps, mais les modalités ont beaucoup changé par rapport à autrefois. La plupart du temps, aujourd'hui, on les achète expressément pour les élever pour ensuite les revendre aux grandes boucheries. Le prix est calculé d'après le poids plus qu'en regardant d'autres caractéristiques et très peu tentent le commerce des chevaux de course, beaucoup plus précieux mais aussi nécessitant beaucoup plus de soins et des écuries confortables. Les chevaux sont un capital périssable et il est difficile de trouver aujourd'hui le paysan qui achète un cheval poussif en le croyant sain. Le Rom qui décide d'acheter des chevaux doit donc avoir la possibilité de monter une étable, même provisoire, même en forme de baraque, car il suffit que deux ou trois animaux tombent malades et meurent pour perdre le gain possible de l'achat et de la vente d'une dizaine. Mais aujourd'hui, il n'est pas aussi facile de monter une étable, puisque la loi italienne a règlementé avec précision le secteur de la construction agro-alimentaire et le Rom devrait se tenir à toutes les prescriptions hygiéniques, sanitaires, etc.. que les principes normatifs imposent. Ici aussi, le poids

du capital gağikáno qu'un Rom a dans une localité donnée peut venir en aide, ou bien le Rom doit demander l'aide d'autres qui aient un capital gağikáno plus solide. Deux exemples :

a) Čento achète une dizaine de chevaux de boucherie ; il monte une baraque à Mande pour les élever et ensuite les revendre. Il achète l'approvisionnement en fourrage et la paille à un Gağo, il obtient l'eau gratuitement des Gağe à côté de qui il est campé. Toute la famille est occupée aux soins des animaux : préparation des rations, nettoyage de l'écurie et des animaux. Naturellement, une dizaine de chevaux ne passent pas facilement inaperçus et la police communale se fait vite voir, imposant la démolition de l'étable abusive. Dans des conditions semblables, autrefois, on attachait les chevaux au charriot et on partait ; mais aujourd'hui, c'est un peu un problème - disons - d'attacher une dizaine de chevaux à une roulotte de huit mètres tirée par une Mercedes et de parcourir l'autoroute ou les autres routes goudronnées ! Et cela deviendrait aussi un problème de continuer à voyager avec un fourgon à bestiaux. Le zéto de Čento, à Vricia, élève aussi des chevaux et a un capital gağikáno considérable, vu qu'il peut les garder dans le terrain de halte organisé par la Commune, laquelle paie aussi une grande partie des frais du terrain même, entre autres la consommation de l'eau. Čento demande donc l'aide du zéto et fait transporter par un Gağo ses chevaux à Vricia, où il les élève jusqu'à ce qu'ils soient prêts pour la vente (et il arrive à la Commune une note de plus d'un million de Lires pour l'eau consommée...).

b) Kambro a six chevaux à Campo. Il les élève à l'intérieur du terrain de halte équipé par la Commune, dans l'étable-baraque qu'il a construite exprès. Pour des problèmes surgis avec une autre famille après la fugue matrimoniale d'un fils, il doit laisser Campo ; contrairement à Čento, il décide de vendre tous les animaux avant terme.

Aujourd'hui, le commerce des chevaux ne favorise pas du tout la fluidité d'un groupe local à l'autre, puisqu'un Rom met rarement son capital gağikáno en danger pour les chevaux d'un autre, ni il

incide beaucoup sur la dispersion, si bien que les familles qui exercent cette profession sont presque toutes concentrées dans une zone précise de l'Italie du nord-est. Quand les têtes augmentent, la coopération est indispensable, mais les Roma préfèrent habituellement faire tout en famille et, si les enfants sont encore petits, laisser tranquillement tomber ce type de commerce.

Čini i bikéni fruta. De nombreuses familles achètent et revendent les fruits en été, quand il y a beaucoup de touristes sur les routes italiennes et quand les Gaǧe avec lesquels on commerce la ferraille sont en vacances. Contrairement au commerce de la ferraille, qui est achetée au détail et revendue en gros et à celui des chevaux, que l'on tend à acheter et à revendre en gros, les fruits sont d'abord achetés en gros et ensuite revendus au détail sur le bord de la route. Il faut donc un minimum de disponibilité économique d'avance, mais il est rare que ceci pousse deux ou trois chefs de familles à s'associer. Il existe deux contraintes fondamentales, la dispersion des vendeurs et la possession d'une licence. D'habitude, les Roma d'un groupe local se placent dans les rues les plus fréquentées ou dans les environs des entrées de l'autoroute et il est clair qu'ils ne peuvent pas se mettre à vingt dans le même point et que dans une localité, les points les plus rentables sont limités. Il est plus rare qu'ils fassent la vente en gardant les fruits sur le camion et en allant de villages en villages, puisque la loi italienne prévoit une licence particulière de commerce ambulant inabordable pour n'importe quel Rom, tandis qu'au contraire, la licence pour la vente au détail dans le territoire d'une Commune peut être délivrée par le maire pour une période limitée. Le capital gaǧikáno devrait donc comprendre dans ce cas toute une série d'éventualités qui ne plaisent absolument pas aux Roma, en particulier la possession d'un diplôme scolaire et l'inscription dans un Registre spécial de la Chambre de Commerce. Les Roma, au contraire, tendent toujours à se le construire en instaurant des rapports face à face avec les Gaǧe et non à coups de papiers timbrés. Si nécessaire, en jouant le

rôle du Tsigane, comme enseigne Diro : "J'étais en train de peser les pêches pour une demoiselle - mignonne, même - et deux agent arrivent. Alors je dis : 'Ecoutez ! Je suis un Tsigane et je suis en train de faire un travail honnête. Si vous me mettez une amende parce que je n'ai pas la licence, vous m'obligez à aller voler. Mais je ne suis pas un de ceux-là, je suis honnête, c'est vous qui m'obligez à devenir un délinquant. Je suis analphabète, vous voulez m'expliquer, vous, comment je dois faire pour avoir la licence ? Le Gouvernement ne me protège pas, parce qu'il a fait une loi qui m'oblige à être un voleur (5)' Et alors ils ne m'ont pas mis d'amende et m'ont laissé en paix". Mais tous ne s'en sortent pas aussi bien que Diro, tous n'ont pas sont bagou...

<u>Autres commerces</u>. En bons commerçants, les Roma ont toujours eu tendance, quand ils en avaient la possibilité, à traiter des marchandises de valeur. Ce n'était pas un hasard s'ils commerçaient les chevaux, par exemple, qui étaient les animaux les plus chers sur le marché et si aujourd'hui, ils méprisent l'achat et la vente du papier, considéré un travail de mendiant (<u>beráči</u>). Même le commerce de l'or (<u>zlato</u>), des monnaies et des bijoux, a toujours fasciné les Roma, mais il semble avoir eu son boom en Italie au cours des dernières décennies et différentes familles s'y appliquent, même si c'est plus ou moins heureusement. Tout comme dans le stock de ferraille à vendre peut finir un bidon plein de briques, dans le commerce de l'or les Roma peuvent réserver quelques surprises aux <u>Gağe</u>, puisque ceux-ci sont presque tous <u>dilíne</u>, bêtes, et qu'ils méritent vraiment certains traitements. Les Roma reconnaissent avoir appris certains trucs des <u>Mağarja</u> et se rappellent aussi qui ont été les premiers à en suivre les traces. Laissons Tzigari nous expliquer ce qu'il a vu : "Les barils étaient presque tous pleins d'eau tiède, il fit fondre deux pièces d'or pur dans deux casseroles contenant de l'acide chlorhydrique et de l'acide phénique. Quand les pièces furent complètement fondues, il versa le contenu de chaque casserole dans un baril (...). Il prit une des statuettes avec une tenaille, la plongea com-

plêtement dedans et la tint dans l'eau pendant quelques minutes. Il la ressortit. Je restai ébahi. Il la posa sur une planche. Mon beau-frère me regarda en face comme pour dire : "Tu as vu ?" La statue était devenue en or sans la moindre tache. Il en plongea une autre et puis une troisième : il n'y avait pas de différence entre l'une et l'autre (...) Il me fit : "Mon frère, tu as vu !" "Malheureusement oui, j'ai vu". Il fit la même chose avec les trois autres statues dans l'autre baril. Je lui dis : "Bon, tu as fait beaucoup de travail parce que tu as fait briller, mais qu'est-ce que tu gagnes ?" Il me dit le prix qu'il en aurait tiré et qui me semblait très élevé. Pour moi, c'était de l'escroquerie. Mais dans ce monde, tout est escroquerie : le monopole des cigarettes, la vente d'aliments et d'automobiles, sans dire de mal de personne" (Levakovich et Ausenda, 1975:135-136). Quelques Rom lancent leur discours dans le "social" pour justifier leur commerce d'objets de ce type d'or : "Ecoute, quand j'allais voler, il m'arrivait de rentrer dans de petites maisons pauvres où ça m'ennuyait presque d'emporter quelque chose ; par contre comme ça, je sais déjà que je prendrai l'argent à un gǎǧo riche, pas seulement, riche et bête". Bien sûr, on ne peut pas nous demander d'expliquer dans les détails comment se passe la vente, disons seulement qu'elle exige une coopération indispensable de deux ou trois Roma et que tout le commerce exige une haute dispersion et une aussi haute fluidité d'un groupe local à l'autre - et donc le nomadisme -, atténuée seulement si l'on a un capital gaǧikáno exceptionnel. Les Roma en Italie reconnaissent que les parents restés en Slovénie sont aujourd'hui plus pauvres et aussi plus "rustres" parce qu'ils n'ont pas la possibilité de faire ce commerce : il est rare de trouver des Gǎǧe yougoslaves qui disposent de dizaines de millions de dinars pour acheter des objets "en or", tandis qu'entre les industriels et les libres praticiens, les lires abondent...

Quand dans l'introduction de ce travail, nous mentionnions les difficultés à trouver "nos Tsiganes" dans la littérature antérieure, nous disions qu'un stock de noms pouvait être une bonne trace, mais

pas suffisante en soi. Maintenant que nous connaissons un peu plus "nos Tsiganes", māre Roma, nous devons finalement dévoiler un petit silence. Au début des années 60, les Roma n'étaient absolument pas capables d'organiser la grande mise en scène du couronnement de la reine. Le bāro khalavípe, la grande duperie envers les Gāge stupides, méticuleusement organisée, ne faisait pas partie de leur façon de faire. Ces Roma étaient par contre et sans aucun doute des Māǧarja qui, eux aussi, ont pris leurs propres noms, les mêmes que beaucoup de Roma, en Slavonie et qui ont enseigné beaucoup d'autres choses aux Sijáči, autrefois plus trafiqueurs que vrais "commerçants".

Dans les derniers temps, certains Rom ont essayé de faire des affaires dans la construction, dans l'achat et la vente des maisons. Mais ils ne connaissent pas encore toutes les vétilles des Plans d'Urbanisme des Communes : il y a peut-être plus de cas où ils ont été trompés par les Gāǧe qu'inversement.

Le vol a les mêmes contraintes qu'autrefois, tandis que la procédure de la mendicité a changé. Activité essentiellement féminine et infantile autrefois, aujourd'hui elle est pratiquée presque exclusivement pas les femmes âgées, parfois plus par habitude que par nécessité réelle. Il n'est pas du tout bizarre de voir une vieille sortir d'une kampína de 20 millions de lires, ou d'une petite villa et s'acheminer pour son tour de mangíbe. Mais différentes causes sont en train d'influer sur l'abandon de la pratique traditionnelle : 1) l'élévation de la teneur de vie due aux commerces pratiqués par les hommes font voir la mendicité de porte à porte comme un effort non nécessaire et évitable. 2) L'arrivée en Italie d'une grande masse de xoraxané Romá, avec leur système envahissant de mendicité (v. Piasere, 1980b) a réduit de beaucoup la "niche de la charité" surtout en milieu urbain. 3) L'extinction de l'auréole magique dont jouissaient autrefois les Zingari ne permet plus aux Romnja, comme elles faisaient en Slovénie, d'échanger leurs prières avec les biens des Gāǧe. Dans l'Italie rurale du Nord, comme dans le Sud (v. Apolito, 1977) le Zingaro nomade était une figure ambivalente : dangereux mais dans

une certaine mesure sacré, car il échappait à l'ordre naturel de la condition humaine, qui prévoyait l'homme lié à son morceau de terre. D. Coltro (1981) rapporte que chez les sociétés paysannes de la Vénétie, tous les nomades étaient réputés dangereux, y compris les bergers, les chasseurs, et., mais seuls les Zingari étaient considérés "bienheureux" puisque, même s'ils étaient appréciés pour leurs travaux de chaudronnerie, il semblait que le travail ne les concernait pas. Le travail était une condamnation de Dieu et propre de l'homme et en y échappant, les Zingari apparaissaient comme hors de l'ordre naturel des choses. Ils assumaient ainsi des capacités extraordinaires dont on pouvait se servir en cas de crise : p.e. pour prévenir un mauvais sort probable, ou pour en faire disparaître un supposé, on emmenait le nouveau-né qui ne voulait pas téter le lait de sa mère sucer le sein d'une Zingara. Une fois que le monde magique où ils s'étaient conquis une petite place s'est presque totalement dissout, les Zingari sont réputés seulement des personnes à tenir éloignées ou à intégrer dans la population carcérale, ou, dans une vision plus éclairée, à intégrer dans notre société. On espère alors les interventions des associations ad hoc qui favorisent leur "intégration" dans le monde du travail, leur "intégration" dans le monde de l'école, leur "intégration" dans la vie civile, c'est-à-dire dans nos bidonvilles. Mais les Roma se sont adaptés aussi à cela : si les Gaǧe les considèrent à présent un "problème social", ils se prêtent à être "problématisés". La demande d'allocations sociales à la Commune où l'on est officiellement résident est devenue, le temps passant, une nouvelle forme de mendicité. En ligne avec la tradition, ce sont habituellement les femmes qui s'occupent de maintenir les relations nécessaires avec les assistantes sociales, même s'il n'est pas inhabituel que certains maris au capital gaǧikáno particulièrement valable interviennent en personne pour solliciter l'avancement de toutes les pratiques nécessaires. Comme c'est désormais un vilain spectacle même pour certains prêtres, de voir la Zingara qui va de porte en porte, il peut arriver qu'on lui demande expressément de rester chez

elle et de passer à la Paroisse une fois par mois pour retirer une quote-part fixe. Cette nouvelle forme de mendicité ne demande ni fluidité, ni coopération, mais seulement une certaine dispersion, puisqu'il est clair qu'une Commune pourrait commencer à opposer des résistances s'il y a en même temps trop de Zingari qui demande l'allocation.

Nous résumons dans le tableau IV.3 les contraintes imposées par les activités actuelles des Roma.

Processus de travail	contraintes					
	dispersion		coopération		fluidité	
	élev.	basse	élev.	basse	élev.	basse
ferraille	+			+		/
chevaux		+	+			/
fruits	+			/		/
autres comm.	+			+	+	
mendicité	+			/		/

Tab. IV.3

La comparaison avec les contraintes d'autrefois (tab. IV.2) nous donne déjà une idée du changement. Comme autrefois, la contrainte de dispersion est la contrainte fondamentale et la coopération dans les différentes activités reste toujours relativement basse, tandis que la fluidité des groupes locaux a connu un effondrement remarquable, sauf dans un type de commerce. Si l'on regarde seulement les contraintes imposées par la production d'aujourd'hui, les Roma devraient être extrêmement dispersés et les unités locales substantiellement stables par nombre des effectifs et stables dans une localité où le capital gaǵikáno de chacun a le plus de valeur.

IV.7 Rapports de production et contraintes de la reproduction ethnique.

Pendant une brève pause, dans la recherche sur le terrain, nous étions allés voir un oncle qui habite à la campagne et propriétaire d'un hectare de terre cultivée. Après des mois de vie parmi les Roma,

les discussions de notre oncle avec les voisins et les amis sur la récolte, sur le rendement d'un terrain, sur le temps peu clément, sur les engrais, sur les querelles pour l'héritage de la terre, etc. nous désorientèrent, nous ramenant d'un coup dans un monde étranger et presque invraisemblable. Nous étions habitués à entendre de tout autres discours : la lune descendante et la lune montante étaient vraiment hors de nos pensées et nous nous sommes mis à penser que ces Gağe étaient vraiment dilíne, même s'ils avaient de la ferraille (gratuite) à nous donner...

Chacun parle surtout de ce qui est fondamental pour soi et pour la communauté dans laquelle on vit et les conversations des paysans amis de notre oncle nous firent comprendre l'importance des conversations des Roma, qui ont leurs idées fixes : les Gağe, les fugues matrimoniales et les querelles qui peuvent arriver entre Roma à cause des Gağe et des fugues matrimoniales.

Nous avons raison de croire qu'il existe un procès en cours parmi les Roma (les hommes) qui tendent à avoir un contrôle des relations avec les Gağe plus qu'un contrôle des femmes comme productrices. Autrefois, la femme était vraiment fondamentale du point de vue économique. Dans certaines périodes, elle pouvait être la seule productrice dans une famille et aussi la seule qui exerçait des travaux extra-productifs (ménages, etc.). Dans l'ensemble, la charge de travail des femmes était énorme par rapport à celle des hommes qui pouvaient passer inertes des journées entières. Le système d'impureté de la femme était autrefois beaucoup plus évident qu'aujourd'hui et prévoyait de nombreuses restrictions désuètes de nos jours, qui concernaient surtout la période après l'accouchement.

L'accouchement avait souvent lieu dans une tente préparée exprès, séparée des autres. Les hommes ne pouvaient absolument pas entrer et l'enfant naissait avec l'aide d'une ou plusieurs vieilles Romnja ou avec l'aide de la sage-femme gaği. Certaines vieilles femmes racontent avoir tout fait toutes seules, à l'écart dans un bois. En tout cas, le placenta était brûlé et dans quelques cas, également

la tente où avait eu lieu l'accouchement. Pendant tout le mois successif,ce que faisait la femme était tabou pour tous les hommes y compris le mari qui, de toutes façons, était le seul à pouvoir entrer dans la tente ou la roulotte où elle vivait. Elle ne pouvait pas cuisiner pour les autres, elle ne pouvait pas laver le linge pour les autres ou faire la vaisselle, elle n'allait pas mendier. Elle pouvait laver et cuisiner seulement pour elle-même et pour le nouveau-né. Chaque objet qu'elle touchait devenait gadno, impur et aurait rendu gadno la personne qui l'aurait touché. Le mari devait dépendre pendant un mois des autres femmes et l'agrégation avec d'autres familles était donc indispensable. A d'autres moments, la femme pouvait faire très attention à une nature qui lui rappelait seulement les moments particuliers : le serpent (sāp) est l'animal le plus gadno qui soit nu them,au monde, et l'odeur de la femme dans la période des menstruations et de l'allaitement l'attirait dans le camp des Roma de façon irrésistible. Quand l'impureté ne suffisait pas à rappeler à la femme son rôle subalterne envers le père, le frère ou le mari, la violence physique était considérée comme un excellent remplaçant. L'homme avait le droit de battre sa femme. L'adultère du mari n'avait pas de conséquences, mais l'adultère de la femme était puni par la tonte des cheveux de façon à ce que tout le monde puisse voir ainsi sa honte. La balafre sur le visage était par contre la peine qui pouvait lui être infligée par la femme trahie.

J. Okely (1975 et 1980:201-214), parlant de l'impureté de la femme chez les Gypsies anglais, a proposé de l'insérer dans le plus vaste contexte des relations entre Gypsies et non-Gypsies et dans la vision que les premiers ont des deuxièmes. L'Auteur fait ressortir particulièrement le maintien de la frontière ethnique grâce surtout à la conception qui voit les non-Gypsies comme impurs : "The Gypsy woman is a crucial intermediary since she has the main responsability for acquiring or purchasing food from the Gorgio as well as its preparation or cooking. She goes between the unclean, alien and, by implication, unsocialised or "wild" Gorgio and the clean Gypsy group"

(1983:206). En tant que telles, elles doivent prêter la plus grande attention et "must protect all travellers from pollution by controlling every aspect of their sexuality ; if indiscriminate and casual with travellers, they could be so with Gorgios, thus endangering the group" (1983:212). Ce sont toutes des considérations que nous pourrions faire aussi pour les Roma d'autrefois, même s'ils ne semblent pas avoir construit leurs ethnic boundaries seulement sur la conception de l'impureté. Certainement, les Gāǧe peuvent être sar bāla, comme des porcs, et l'endo-cuisine, nous l'avons dit, est hautement préférable. Mais les Gāǧe semblent avoir toujours été en particulier l'humanité stupide, puissante parce que propriétaire du territoire, dangereuse surtout par son "bras armé", les sese (la police) et par son "bras magique", rašája et hálige gāǧe (prêtres et santons) mais toujours essentiellement stupide. Il est un fait qu'avec la diminution de l'importance productive des femmes, de nombreux tabous concernant la naissance ont disparu, ce qui implique que la thèse de Okely pourrait trouver une confirmation même chez les Roma, mais il reste aussi le fait que plus ou moins, les mêmes tabous ont aussi disparu en même temps chez les Gāǧe. Les vieux disent que les jeunes son devenus des bāla, des porcs puisqu'aujourd'hui les femmes ne respectent plus la quarantaine : elles cuisinent et lavent tranquillement tout de suite après l'accouchement et chaque famille accentue aussi de ce côté son indépendance. Mais la conception est encore un sujet tabou entre les hommes et les femmes et parfois même entre un garçon et le futur père. Quelques Romnja croient encore que les serpents sont attirés par l'odeur de leur lait ou de leurs menstruations et seulement entre femmes ou entre mari et femme on peut parler de menstruations (mre riča, c'est-à-dire "mes affaires"). Même la menace de la tonte des cheveux ou de la balafre pour la femme adultère est restée. Si les femmes ont perdu de l'importance comme productrices, elles restent fondamentales comme reproductrices et travailleuses domestiques et quand les Roma s'échangent "librement" les femmes avec les cycles brefs que nous avons vus, ils se les échangent avant tout en

tant que reproductrices de Roma. La capacité d'engendrer est aujourd'hui sans aucun doute la plus importante, maintenant que la femme tend à vivre la plus grande partie de sa journée au camp, <u>paše kampína</u>, près de la caravane, toujours plus loin des <u>Gağe</u>.

Si l'on entend beaucoup de choses sur leurs histoires d'autrefois, on n'a pas l'impression que l'harmonie entre les Roma était à l'honneur, mais les personnes âgées regrettent souvent les anciens temps où "il y avait plus d'unité, moins d'envie . Autrefois, on ne se cachait pas pour manger ; aujourd'hui, on mange presque <u>čórjal</u>, en cachette les uns des autres". Par rapport à autrefois, les contraintes de fluidité et de coopération ont beaucoup diminué, mettant parfois en crise les mécanismes d'agrégation et d'intégration au moyen de la distribution extra-familiale de biens. Même autrefois le capital <u>gağikáno</u> était indispensable mais aujourd'hui les contraintes de certaines activités l'imposent plus qu'autrefois et imposent aussi une dispersion plus grande. D'après nos approximations, le nombre des Roma en Italie va de 1000à1500 personnes, difficilement plus ; en Slovénie, nous avons plus ou moins les mêmes chiffres, mais en Dolenjska ils sont concentrés dans une aire de 5-6000 km^2, parmi quelques centaines de milliers de <u>Gağe</u>, tandis qu'en Italie, même en se référant seulement à ceux des Trois Vénéties, nous les trouvons dispersés dans une aire d'environ 40 000 km^2 parmi plus de six millions de <u>Gağe</u>. Si l'on considère les groupes épars en Lombardie et dans l'Italie centrale, la dispersion apparaît vraiment extrême. Non seulement, plusieurs familles de l'Italie du Nord ont commencé depuis quelques temps à aller surtout l'été, dans l'Italie du Sud, spécialement dans la zone de Naples et quelques familles ont même commencé à s'y arrêter après l'été ; cela signifie que les Roma, qui n'ont jamais été de "grands voyageurs" comme les <u>Mágarja</u>, semblent encore à la recherche de nouveaux espaces, de nouveaux <u>Gağe</u>. Eh bien, malgré cette dispersion, le contrôle sur les <u>Gağe</u> est parfois dur ; nous n'entendons pas le contrôle direct des Roma sur les <u>Gağe</u>, qu'il est impossible de réaliser, mais le contrôle de la division des <u>Gağe</u>

entre les Roma.

Les Găğe, sans le savoir naturellement, sont privatisés par les Roma de différentes façons : 1) au niveau de l'individu, 2) au niveau du groupe local et 3) au niveau de plusieurs familles appartenant à des groupes locaux différents.

1) Le Găğo repéré par un Rom pour une affaire devient "son" Găğo par rapport aux autres Roma. Seul ce Rom a le droit de tenter de conclure l'affaire avec lui, lui seul peut demander la collaboration des autres ou accepter la collaboration que d'autres lui proposent. Pour conserver ce droit, il a tendance à garder l'anonymat du Găğo. C'est une propriété qui dure tant que dure l'affaire mais justement pour cela, souvent mise en discussion si bien que les querelles ne sont pas rares : "Ce Găğo était à moi, je ne comprends pas ce qu'ils réclament, ceux-là !"

2) Les membres d'un groupe local allèguent des droits d'exploitation commerciale dans la localité où leur capital gağikáno est reconnu, quelques fois aussi dans des localités des environs immédiats. Des membres d'autres groupes locaux peuvent y opérer pour leurs affaires et en avertissant de préférence les "propriétaires" ; mais quand les autres commencent à devenir trop envahissants, les tensions commencent à monter. Officiellement, se servir de la police des Găğe pour chasser les extérieurs est jugé infâme, mais cela arrive peut-être plus qu'il n'apparaît ; Čoba nous dit : "Il doit faire attention, celui-là, parce que dès que j'ai une preuve que c'est lui qui nous a envoyé la police, je lui fais un brasier de tout sans même qu'il s'en aperçoive" ; et un Rom, d'autre part : "cet adjudant n'est pas bête, il comprend tout, tellement de gens viennent seulement pour faire mettre les Găğe en colère. Tout le monde doit vivre, mais on peut vivre aussi loin d'ici".

3) Les relations de consanguinité et d'affinité favorisent l'agrégation temporaire à un groupe de frères, répondant ainsi à la contrainte de fluidité que certaines activités demandent encore. En permettant l'agrégation d'un extérieur, le groupe local lui permet aus-

si les relations avec les Gāǧe, relations d'ordre productif la plupart du temps, mais aussi d'autre type. Les travailleurs sociaux et volontaires des organisations pro-tsiganes ne s'en sont peut-être jamais rendus compte, mais eux non plus n'échappent pas à ces mécanismes : ils peuvent être "prêtés" à un extérieur s'il a des problèmes d'ordre administratif qui concernent son capital gaǧikáno. Le groupe local qui a de bons travailleurs sociaux s'estime heureux et est envié par les autres et un Rom qui veuille profiter des services des travailleurs sociaux d'autrui se fera souvent des scrupules à demander la permission aux "propriétaires". Une sage politique matrimoniale est de "placer" les fils/filles et soeurs dans des groupes différents afin d'avoir ainsi de nombreuses localités avec le "droit de passage". Le nombre élevé de fils/filles devient donc une exigence pour pouvoir respecter les chaines d'échanges matrimoniaux, en conservant la possibilité de déplacement. Grâce à ses soeurs et ses fils/filles, le vieux Kambro, par exemple, pouvait en 1982 parcourir toute l'Italie du nord où il y a des groupes locaux de Roma ; seulement deux localités lui étaient difficiles d'accès. Les Roma n'ont pas abandonné le commerce "international" et plusieurs familles se procurent des biens chez les Roma de la Dolenjska pour les revendre en Italie. Un territoire élargi à cheval sur la frontière produit bien encore aujourd'hui et certains Roma sanctionnent cet élargissement encore en fréquentant les sanctuaires de la Slovénie.

Contrôle direct sur les femmes et partage des Gāǧe reflètent les contraintes de la reproduction ethnique et celles de la reproduction physique des Roma, mais l'acquisition d'un bon capital gaǧikáno n'est pas la seule voie praticable pour pouvoir survivre parmi les Gāǧe et toutes les dissertations que l'on pourrait faire sur le nomadisme comme opposition à la sédentarisation seraient seulement fourvoyantes. Nomadisme et sédentarisation sont seulement les deux pôles d'un spectre qui inclut beaucoup d'autres situations qui peuvent être plus ou moins favorisées par les contraintes purement productives. Le schéma construit par A. Rao (1982:16-17), qui distingue

nettement entre "nomadisme", "semi-nomadisme", "semi-sédentarité" et "sédentarité" dépasse déjà les dichotomies traditionnelles, mais - nous semble-t-il - il peut difficilement être pris comme un instrument conceptuel qui puisse nous aider dans l'analyse.

Dans l'étude du "nomadisme tsigane", on a toujours privilégié le regard sur la "spatialité" en négligeant complètement de tenir compte de la "temporalité". Le temps pour la production, le temps pour les rapports extra-productifs et le temps pour les déplacements influe sur l'espace pour la production, pour les rapports extra-productifs et pour les déplacements. En outre, le nomadisme n'est pas toujours une contrainte interne aux processus de production, mais peut-être une conséquence des rapports de production qui règlent des processus. La mobilité dans l'espace n'est pas seulement un effet imposé par l'offre des Roma et par la demande des Gāǧe, mais aussi par les règles que les Roma se donnent sur les façons de répondre à ces demandes. Or, en privilégiant les activités d'achat et de vente, les Roma privilégient les activités indépendantes où le temps de travail est géré à la première personne. La maîtrise de son temps, de tout le temps d'une journée, est un aspect fondamental dans la conception de la vie et indispensable pour maintenir la cohésion dans la dispersion. Le refus de la prolétarisation est à peu près total chez les Roma en Italie et le travail salarié peut-être accepté seulement périodiquement. Le temps de travail est vu seulement comme une nécessité au détriment du temps hors du travail, le temps pour les contacts sociaux instaurés entre Roma, loin des Gāǧe. Un rythme imposé à la vie, comme l'impose le travail salarié, au service en outre des stupides Gāǧe, est abhorré. La "bienheureuse indolence", la "paresse insurmontable", sont indispensables aux Roma pour contrôler la reproduction des rapports de production et de reproduction, c'est-à-dire la reproduction des relations entre Roma, continuellement menacés par l'entropie, favorisée par la dispersion, et par les Gāǧe qui veulent les éliminer ou les "intégrer". L'important est d'avoir la possibilité de se contacter quand on le désire,

toujours, pour des questions importantes ou pour des questions qui pourraient nous sembler futiles. Très souvent, nous avons remarqué que les Roma insistent sur des discours très bien connus, les tournent et les retournent et deux personnes peuvent se quitter après des heures passées paše jag, autour du feu, sans avoir échangé de nouvelles informations. Le narcissisme du "parler pour parler" semble presque une nécessité que les Roma ont pour s'affirmer eux-mêmes, toujours, pour certifier que les Roma sont là, vivent d'une certaine façon et qu'il est juste qu'il en soit ainsi. Par exemple, on sait déjà que ces deux-là se sont enfuis ensemble, on sait déjà ce que pensent et ne pensent pas les deux familles, ce qu'elles ont décidé et pas décidé ; mais quand même, il vaut peut-être mieux revoir cette histoire : "Onda, so phenďa lákero phral ?.. Alors, qu'est-ce qu'il a dit son frère ?.."

Pour garder la maîtrise du propre temps, le Rom devient un vendeur éclectique et il s'adapte aux exigences de la demande extérieure: en 1983, Zéjo a recueilli du fer pendant l'hiver et vendu des pastèques l'été ; il a élevé un poney pendant quelques mois et puis il l'a revendu, ensuite il a gardé deux brebis et puis les a revendues. Dans la même année, un de ses frères a fait le commerce de l'or pendant une grande partie de l'année et a vendu des pastèques l'été, tandis qu'un autre de ses frères a élevé des chevaux et fait le commerce de l'or. Le Rom doit se garder mille portes ouvertes pour pouvoir gérer en personne son temps, mille portes qui lui donnent la possibilité de travailler, en moyenne, quelques heures par jour. Il peut y avoir la période de gros travail, mais il y a des périodes où le Rom ne travaille pas du tout, vivant seulement sur les recettes accumulées : il a tout de même de quoi beaucoup s'occuper... Les Gaďe sont vraiment des dilíne pour travailler jusqu'à l'usure ! Le nomadisme devient parfois un choix, pas une contrainte. Certains peuvent décider de tenter l'accumulation d'un bon capital gaďikáno dans une localité et s'y fixer en permanence, tout en continuant à habiter dans la kampína ou en allant habiter dans une maison. Ses déplace-

ments seront alors surtout d'ordre structurel : il ira rendre visite de temps en temps à des parents qui habitent ailleurs. Ou bien, ils peuvent décider de faire systématiquement le tour des groupes locaux où il y a des zlahta ou des alliés avec qui il coopérera pendant le temps de sa permanence. Dans ce cas, nomadisme économique et nomadisme structurel coincident. Un autre (ou d'autres ensemble) peut décider de rester une grande partie de l'année dans un localité et voyager quelques mois dans d'autres endroits, peut-être dans une localité où il n'y a pas de Roma. Le nomadisme est alors essentiellement économique. Dans le cours de sa vie, un Rom peut vivre toutes ces situations, puisque le nomadisme géographique en soi n'est pas une valeur, comme peut l'être le nomadisme structurel. Si quelqu'un voyage parce qu'il a de nombreux parents et est bien accueilli partout, alors on l'estime heureux et il est apprécié, mais si quelqu'un voyage seulement parce que personne ne l'accepte, alors il est considéré seulement comme un pauvre diable.

Contraintes inhérentes aux processus de travail et contraintes inhérentes à la reproduction de l'ethnicité ne coincident pas toujours, mais les Roma doivent toutes les garder sous contrôle et s'ils avaient seulement les week-ends à leur disposition, ils n'y arriveraient certainement pas.

A. Rao (1983) a proposé récemment, sur les traces de Berland (1982), d'appeler "Peripatetics" les groupes ethniques qui vivent d'échanges de biens et/ou services avec d'autres groupes ethniques et qui se servent du nomadisme comme stratégie économique. Elle rapporte ailleurs les définitions de Stiefel et Salzman, selon qui le nomadisme désigne "un mode de vie spécifique, résultant des migrations régulières de groupes sociaux entiers en poursuite de leur activité économique particulière" et "nomadism is a kind of movement: the movement of the family or group residence in the course of the yearly round" (cit. dans Rao, 1982:17). Par un désir de classification, comment inclure les Roma dans la catégorie des "peripatetics"? la "mobilité" n'implique pas aujourd'hui le "nomadisme" : les Roma

peuvent faire des centaines de kilomètres dans une journée pour leurs affaires, laissant la kampína et la famille toujours au même endroit et peuvent faire des centaines de kilomètres avec la kampína et la famille pour aller à un enterrement ou pour accourir à la défense d'un frère en danger.

L'utilisation des moyens de transports modernes a coupé de beaucoup les ailes au nomadisme d'autrefois, mais a développé la mobilité à partir d'une localité fixe. Aujourd'hui, il faut deux heures pour arriver de Berdo à Mande, tandis qu'avec les chevaux, il fallait 3-4 jours. Peut-être faudrait-il dire que les Roma sont "peripatetics" même si leur "nomadisme économique" est seulement partiel? Comment pourrait-on dire autrement ? qu'un Rom est "peripatetic" pendant un an et non "peripatetic" l'année suivante ? L'urgence du nomadisme dans certaines situations n'implique pas, aujourd'hui, l'exigence régulière du nomadisme dans le cours de l'année. De nos jours, le nomadisme est un choix économique et pas toujours le plus avantageux, mais c'est surtout un moyen pour maintenir la cohésion structurelle entre les Roma, tandis que la "paresse insurmontable" des hommes a toujours été indispensable pour l'existence des Roma.

V MULE

V.1 Une suggestion anglaise.

Dans son livre récent sur les Travellers Gypsies anglais, J. Okely (1983:215-230) nous a donné ce qui selon nous constitue la plus sérieuse tentative d'intérprétation des croyances et des rites mortuaires en milieu "tsigane". Essayant de donner une explication à la peur des morts, elle remarque que "The Gypsies death rites and beliefs must again be understood in terms of the relations between Gypsies and Gorgios [non-Gypsies], not merely the Gypsies' internal social system" (216). Le titre du chapitre, "Ghosts and Gorgios", résume déjà les conclusions de l'Auteur : "The mulo of the dead Gypsy has become like a Gorgio. Death is equivalent to assimilation. When the travellers express their fear of the mulo, they are reaffirming symbolically their fear of the Gorgio" (228) ; "the ultimate truth is that Gypsies are not separated from Gorgios in death" ; et donc "the dead traveller is no longer classified as a member of the Gypsy group which continues elsewhere, in another place" (230). Nous ne voulons pas ouvrir une discussion sur les Gypsies anglais : les données empiriques que nous offre J. Okely, et celles que Thompson lui a offertes - pas tous les ethno-tsiganologues ont la chance d'avoir un prédécesseur de cette importance ! - peuvent certainement amener à ces conclusions, même si certaines données empiriques restent peut-êtres ouvertes sur d'autres propositions d'interprétation. Il nous semble utile en tout cas de prendre comme point de départ la thèse de l'ethnologue anglaise pour voir si son "alternative and more satisfactory explanation" peut vraiment, comme il est suggéré, être "more widely applicable to Gypsies elsewhere" (p. 215-216). Même si nos observations ne correspondent pas tout-à-fait à celles de

J. Okely, elles n'invalideront pas une petite phrase jetée là presque accidentellement, qui représente un fondement de l'idéologie du passé : "Their dead ancestors are not the focus of continuity" (229).

V.2 "Dur Mendar !"

Tous les hommes, tous les manúša, meurent. Le terme "mūle","les morts", comprend toutes les personnes, Roma et Gāǧe sans distinction, qui ne sont pas ǧivde, qui ne sont pas vivantes. On sait qu'après la vie, živjéni, il y a la mort, meríbe, mais le passage de l'une à l'autre est toujours vécu comme une chose inattendue, soudaine. La mort est le plus grand malheur (nesréča) qui puisse arriver et, comme d'autres malheurs, elle peut être pressentie par des prémonitions. Quelques-unes d'entre elles sont reconnues par tous les Roma, d'autres ont un rayon de reconnaissance restreint ; quelques-unes se réfèrent en particulier à la mort, d'autres à la nesréča en général, qui peut apporter des maladies, la discorde et la mort même.

Quand on rêve aux dents (danda), il est à peu près certain que quelqu'un que l'on connaît mourra bientôt ; ainsi, "kada saníne so jek kéri jek skontro, mislíni pe te zutra kēri le zarés, quand tu rêves que quelqu'un a un accident, on pense que le lendemain il en a vraiment un". A côté des rêves prémonitoires, il existe de nombreux signes de la nature : "kada kañí ǧilávi sar pivtso, miskor māre Roma mēri jek, quand une poule lance le cri du coq, quelqu'un meurt en famille" ; "kada ǧukel kēri huhhh, bichāli nesréča, quand un chien hurle, ça porte malheur" ; la chouette (huhájka) est aussi signe de mort, et autrefois, le loup (ruv). Malheur à celui qui "aláči šero mulāno, trouve une tête de mort", un crâne, parce que quelqu'un mourra dans sa famille. Le feu aussi prévient du malheur à venir ou que quelqu'un vous le souhaite : il fait une flambée soudaine, siffle et une traînée plus lumineuse s'ouvre entre les braises. Même la rencontre fortuite d'un prêtre ou d'une soeur porte malheur ou, selon quelques-uns, marcher dans les défécations d'un chien.

La vie et la chance (bajt) sont des biens essentiels à sauve-

garder et il faut répondre aux signes (tragi) porteurs de mort. La poule qui chante comme un coq et le chien qui hurle doivent être tués et le crâne brûlé et jeté au loin. Même la chouette, si l'on réussit à la capturer, doit mourir. La vieille Zjuke nous a raconté en avoir brûlé une en la sacrifiant expressément à son mari mort. Quand il n'est pas possible d'agir directement, il faut intervenir pour tenir la menace éloignée. La façon la plus usuelle est simple : on crache par terre (čhungádi po phuv) une ou plusieurs fois et on dit : "dur mandar !" ou "dur mendar !", "loin de moi, loin de nous !". Quand on croit que le feu annonce la menace souhaitée par d'autres, on crache et on prononce la formule, souhaitant à son tour que tout retombe sur qui vous souhaite le mal (Zlabo) : "Dur mendar ! Sa po tute ! Loin de nous ! [que] tout [vienne] sur toi !". On répond de la même façon quand quelqu'un souhaite directement des maladies et des malheurs : "Te tuke āvi bāro kánkero, qu'il te vienne un grand cancer"; "te tuke āvi parálizi, qu'il te vienne une paralysie" ; "te tuke āvi tumóre ando vwogi, qu'il te vienne un cancer dans le coeur"; "te kara(l)jáve, que tu deviennes aveugle" ; "te na vakěre nindar več, que tu ne puisses jamais plus parler" ; "te tuke āvi nesréča, qu'il te vienne un malheur" ; "te tuke āvi bāri stráfiga, qu'il te vienne une grande calammité" ; "te tu strafíni Devel (Gagǒri, etc.), que te punisse Dieu (la Sainte Vierge, etc.)"; etc., etc. D'après quelques-uns ensuite, pour conjurer la nesréča dérivant de la rencontre avec des prêtres et des soeurs, il suffit de se toucher les organes génitaux et de cracher en même temps. Il existe aussi des signaux qui indiquent que la mort et le malheur restent éloignés : quand le feu pétille, il annonce de bonnes visites, comme le fait de rêver à des pistolets, des chevaux ou des personnes mortes ; la rencontre avec un moine porte bonheur, comme de marcher dans des défécations humaines ; on ne meurt pas si on a la chance de regarder une étoile filante et, du moins autrefois, si l'on trouvait la mue d'un serpent et qu'on la conservait. Il y a aussi des façons pour tenir dur Romendar, éloignés des Roma, meríbe et nesréča, même s'il n'y a pas de

signaux annonciateurs : il est bon de ne pas faire voir un nouveau-né à une vieille femme : il pourrait mourir ; pour le protéger, il est bon de lui nouer des rubans rouges dans les cheveux et/ou de mettre des épingles bénies dans son bonnet. Plus d'une fois, nous avons vu des bébés entièrement vêtus de rouge, spécialement pendant et après une maladie. L'aide des devlóra est invoquée quotidiennement, (v. chap. VI) et il est habituel de posséder des amulettes que l'on porte sur soi et/ou pendues à l'intérieur des caravanes.

La liste des signes prémonitoires ou des actions à accomplir pour éviter nesréča et meríbe peut varier de famille à famille et pourrait donc être très longue. Certains signes peuvent être insignifiants pour l'un et hautement prémonitoires pour l'autre. Toutefois, tous les Roma possèdent un corpus de croyances selon lequel les malheurs qui s'abattent sur les hommes peuvent être prévus car ils sont provoqués par d'autres. On sait que la mort est inévitable, mais notre impression est que la cause de la mort est toujours imputable à "quelqu'un" qui désirait que tel Rom meure. S'il est vrai que la maladie (naswalíbe) provoque la mort, il est aussi vrai que la maladie peut être "provoquée par quelqu'un" ; s'il est vrai que les vieux meurent, il est aussi vrai qu'ils meurent parce que "quelqu'un" le veut peut-être. La mort peut être voulue par quelques Rom ou Romni qui agissent avec leur malédiction ; ça peut être l'oeuvre de quelque devlóro mais il existe aussi la crainte que d'autres mūle la provoquent.

V.3 "Mēni dikéru (v)ašo mre mulóra".

Il est peu probable qu'un Rom dise ouvertement qu'il a peur (pe dari) des mūle. Eventuellement, ils disent tous "les respecter"; "mēni i dikéru vašo mre mulóra, je tiens à mes morts" ou aussi "mēni rispetínu mren mulóren, je respecte mes morts". Ce respect est une lourde charge puisqu'il implique un ensemble de comportements et d'interdictions aussi absorbants qu'ils sont imprévus. Il commence avec la préparation des funérailles, continue avec la période de deuil

et, pour certains côtés, se maintient idéalement toute la vie.

Malgré les prémonitions ou l'évidence de la maladie, la mort semble arriver de façon inattendue. A l'annonce de la mort, les manifestations de douleur éclatent subitement. Ne pas donner de signes de douleur est impensable ; si quelqu'un donne peu de signes ou des signes trop faibles de douleur, cela veut dire qu'"il ne tenait pas " à la personne qui vient de décéder. La douleur de la part de la famille doit être manifestée, afin qu'elle soit perçue par les autres et qu'elle puisse être mesurée par les autres. Les mauvaises langues sont toujours aux aguêts, prêtes à faire naître laǎa Roméndar, la honte envers les Roma. La douleur comme sentiment personnel ou même familial n'est pas concevable : elle doit être mise là, déployée, à la vue de tous. Et il n'est pas incroyable d'entendre le compte-rendu de funérailles où l'on distingue les personnes qui "y tiennent le plus, assez, peu ou pas du tout" d'après leurs invocations ou les crises de larmes.

La préparation des dépouilles est confiée d'habitude aux Gaǎe préposés à la chambre mortuaire ou à celui des pompes funèbres qui souvent, dans une ville, est celui à qui on s'est déjà adressé pour des funérailles précédentes. Le défunt gît dans le cercueil en habits du dimanche, chaussures comprises, avec ses objets en or sur lui. Jusqu'au jour de l'enterrement, la visite à la dépouille de la part de la famille et de tous les Roma qui se trouvent dans les environs est continue. Même les enfants sont emmenés expressément te hīken čoróre mulóre, voir le pauvre mort, avec ostentation, comme s'ils devaient capturer du regard une image qu'ils ne devront plus évoquer. Dans le cercueil, on dépose les petits objets auxquels le mort était attaché : des cigarettes, un peigne, de l'argent, etc. : cela aussi est fait avec une ostentation retenue mais évidente.

Au camp, la veillée intéresse toutes les familles présentes. Un feu continu illumine la nuit, autour duquel un peu tout le monde se succède : on parle de tout et de rien, on sort et on entre des kampíne, on essaie d'offir ses services, habituellement gentiment et

à voix basse refusés par la famille du mort. On fait une première collecte d'argent et biens pour les besoins immédiats, les repas n'existent pas mais on grignote. On boit beaucoup de café, on fume beaucoup. C'est pendant ces moments que les femmes préparent les vêtements pour le deuil. On choisit officiellement parmi ceux que l'on a déjà ou, si l'on estime qu'aucun n'est adapté, on les coud sur le moment.

Ce sont des moments románe. Les Gağe en visite, au camp ou à la morgue, ne sont pas consultés ; même s'ils sont bien connus, même si on les tient pour des amis, ils sont laissés à l'écart ; même si l'on a un rapport de parrainage avec quelqu'un, celui-ci redevient à ce moment un simple gağóro, ou une gağóri, qui doit rester en-dehors du moment expressément románo qui est la mort d'un Rom. Mais comme beaucoup d'autres románe rića, événements des Roma, même la mort a besoin des Gağe. Le rašáj, le prêtre, est indispensable, comme sont indispensables les lieux sacrés des Gağe : l'église (kangéri) pour le rite et le cimetière (grobli) pour la sépulture. Le rašáj est une figure particulière, puisque les comportements typiques des Gağe sont accompagnés de pouvoirs spéciaux (v. chap. VI). Avant que médiateur et lien entre les Roma et les Devlóra, il est considéré comme le muléngero găğo, le găğo des morts, le găğo qui a à faire avec les morts. Sa présence auprès de la dépouille est donc demandée et irremplaçable, les formules qu'il dit et les gestes qu'il accomplit - sar ŏv ğăni, comme il sait - sont indispensables.

Même la mesa ando kangéri, le rite dans l'église, est obligatoire, mais c'est presque une affaire du prêtre. Si les Roma sont prêts à participer nombreux au cortège qui se déroule de l'endroit où se trouve la dépouille jusqu'à l'église et ensuite de l'église à l'enterrement, par contre ils n'aiment pas assister aux messes funèbres. Bien sûr, les parents proches participent, mais beaucoup d'autres s'arrêtent devant l'église et le va-et-vient des entrées et des sorties est continu. La participation dans l'église n'est pas un paramètre de mesure pour le "respect" ; le rite est nécessaire, mais son

exécution est déléguée au gãǧo préposé, dans le lieu préposé par les Gãǧe.

Ensevelir (zakupíni) le mort au cimetière est également obligatoire et il est impensable de mettre le mort dans un quelqu'autre endroit. Aujourd'hui en Italie, les Roma semblent préférer les tombes en maçonnerie plus que la sépulture directement dans la terre et ils estiment qu'il est hautement répréhensible de ne pas s'intéresser ni de s'occuper du mort quand, dix ans après la sépulture - d'après la loi italienne - on exhume les dépouilles et on réunit les ossements dans une caisse. Si on "tient" à ses morts, on doit "y tenir" pour toujours.

Le dernier voyage du mort, de l'église au cimetière, doit se dérouler sur un tapis de fleurs, et donc sur le chemin fait à pied, à l'extérieur et/ou à l'intérieur du cimetière, on arrache les pétales des fleurs des couronnes (krantsi), très nombreuses exprès, et on les jette le long du parcours. Il n'est pas rare de constater la présence d'un groupe musical invité à jouer devant l'église et au cimetière des musiques funèbres ou des musiques que le mort aimait. Le cortège doit être fastueux et le Gãǧo des pompes funèbres est invité à faire son service avec la voiture la plus belle qu'il possède. Diro, à la mort de son père, se disputa avec le gãǧo qui se présenta avec une auto différente de celle convenue : "Vouv voulez que je fasse vraiment mauvaise impression devant tout le monde, comme si je ne tenais pas à l'enterrement !".

La participation à l'enterrement est le seul moment où les Roma sortent tous ensemble de l'invisibilité quotidienne - comme l'a appelée Williams (ms.) - pour se montrer aux Gãǧe. Très nombreux, tous ensemble, ils se rendent visibles comme "Zingari" au milieu des Gãǧe parmi lesquels souvent on cache son identité.
Très nombreux : les participants à l'enterrement sont presque toujours tellement nombreux qu'il y a des Roma pour se charger du service d'ordre. Si la famille est occupée à organiser les obsèques du mieux possible pour respecter le mort, ceux qui ne font pas partie de la

famille se sentent obligés d'y participer par "respect" envers la famille du mort. La participation peut aplanir de vieux ou récents désaccords, l'absence peut en faire naître de nouveaux ou maintenir ceux qui existent déjà. Les disputes pendant un enterrement sont en tout cas absolument interdites au nom du respect envers le mort. De toutes façons, il n'est pas inhabituel pour les Roma de devoir parcourir des centaines de kilomètres en une journée pour être présents à un enterrement. Une haute participation est avant tout un signe catégorique du prestige de la famille qui reste et de celui du mort même.

Tous ensemble : si dans la vie de tous les jours les Roma vivent dispersés, ici ils se présentent unis. A l'entrée de la morgue, à l'entrée de l'église et surtout pendant le cortège, ils se réunissent en groupes petits ou grands, ou bien défilent les uns à la suite des autres, tous ensemble, sans crainte, au milieu des Gāǧe et le long de leurs routes. La mort a ce pouvoir, de jeter à la figure des Gāǧe les Roma réunis et pas dans les espaces des Roma, loins et inconnus, aux limites de la ville. Aucune autre personne n'a cette force dans aucune autre occasion : pas le baptême (krsto), affaire de famille, pas la fête de mariage (biav), affaire de deux familles et très très modeste chez les Roma, ni l'anniversaire (godo).

De façon différente : habitués à voir le Tsigane vêtu de façon négligée, ici les Gāǧe le voient bien soigné, astiqué en tout point, les autos resplendissantes, luisantes, que l'on a fait laver exprès quelques heures avant. Il n'est pas rare de voir quelques femmes, qui s'habillent toujours po románe, habillées en cette occasion po gaǧikáne. L'ostentation dans les soins ressort de façon anormale. Ce n'est pas une tentative de se déguiser en Gāǧe parce que les éléments qui restent hautement románe sont trop nombreux : combien parmi les Gāǧe portent les moustaches d'une certaine façon, combien portent encore un chapeau, combien parmi les jeunes persistent à s'habiller et à se coiffer à la Elvis Presley ? Oui, il n'y a pas de doute ! C'est un enterrement de Tsiganes qui, quand ils se montrent

aux non-Tsiganes, s'habillent en dimanche pour ressortir de façon différente, pour retrouver de façon momentanée mais ostentatoire l'unité en face d'eux. A partir de ce moment, les mūle aident les Roma à rester vivants au milieu des Gağe.

V.4 Les consommations du mūlo .

Après l'enterrement, les mūle semblent imposer aux Roma un oubli hyperbolique et envahissant d'eux-mêmes. D'un seul coup, la famille doit se défaire de beaucoup de choses dont elle jouissait quotidiennement peu de jours auparavant. C'est surtout dans l'observation de cet ensemble d'obligations et d'interdictions que l'on voit comme un Rom ou une famille "tient" à son mort.

Presque tous les biens du défunt deviennent inutilisables pour les vivants : ils doivent être détruits, vendus ou abandonnés. Les Roma préfèrent encore brûler tout ce qui peut se brûler plutôt que de le vendre, puisqu'il y a toujours le risque que celui qui achète offense le mort, peut-être par inadvertance, en prononçant des phrases inconvenantes pendant l'utilisation des objets. L'acheteur possible est bien toujours un Gāğo : aucun Rom n'achèterait des mulǎ́ne riča, des objets relatifs au mort. Ainsi, Diro, à la mort de son père, brûla la kampína de dix mètres avec tout ce qu'il y avait dedans (ustensiles, couvertures, etc.), y compris deux millions de lires en billets et en outre il brûle un camion pour la récupération de la ferraille qui valait environ vingt millions de lires. Les carcasses des objets brûlés furent vendues à un Gāğo, comme ferraille. Dans ces cas, les Roma veulent être absolument sûrs que les restes iront tout de suite à la fonte, de façon à disparaître complètement : ils ne doivent pas, étant partiellement reconnaissables, être gardés dans un tas de ferraille. A la mort de son père, Momi se jeta, furieuse, sur un pauvre beráči, chiffonnier, qui essayait de récupérer les morceaux d'aluminium qui avaient échappé à l'incendie de la caravane. La famille est la seule à décider à qui et quand donner les restes mulǎ́ne, en exigeant toujours la certitude de la destruc-

tion immédiate. Quand il n'est pas possible de brûler, on abandonne : Ljuke et sa fille laissèrent la maison où elles habitaient depuis quelques années et retournèrent vivre en caravane. La maison est encore aujourd'hui abandonnée et elles ne sont plus jamais retournées la voir. D'autres fois par contre - spécialement si elle est luxueuse et coûteuse - , on ne l'abandonne pas, mais on brûle tous les meubles, on les remplace par d'autres neufs et on repeint tous les murs avec des couleurs différentes. L'argent tiré des ventes éventuelles ainsi que les éventuels dépôts bancaires du mort devraient tous être dépensés en faveur du mort : achat de la niche, préparation de l'enterrement, soins de la tombe avec dépôt de fleurs et de bougies. Mais il est difficile aujourd'hui de vérifier si cela est toujours suivi, parce que, disent les vieux, "on n'y tient plus comme autrefois".

Pendant l'enterrement et le(s) jour(s) précédent(s), le mort avait déjà pris du temps de travail pour lui : personne ne travaille dans ces situations, la production est interrompue. Maintenant, en plus de l'habitation, il peut consommer les richesses et les moyens de production, comme par exemple le camion pour la récolte du fer. La consommation du mort pousse à la distribution entre les vivants. La famille touchée, si elle "y tient" vraiment, remettra à zéro sa situation économique et pour les besoins immédiats, elle a besoin des dons des autres Roma. "Quand mon pauvre papa est mort - se souvient Momi - , nous n'avions plus rien. Alors Čibo nous a donné tout ce qu'il fallait pour faire à manger : des couteaux, des cuillers, des casseroles... Rone des couvertures, Dero de l'argent et aussi Diro. La <u>kampína</u>, par contre, c'est un <u>rašáj</u> qui nous l'a donnée, en faisant une annonce à la radio disant que de pauvres Tsiganes étaient dans le besoin. La voilà, c'est encore celle-là. Et puis Kiba nous a vendu la <u>létrika</u> (voiture) : il nous l'a donnée pour moins que ce qu'elle valait et sans changer la carte grise. Certains nous ont aidées, mais d'autres n'ont pas respecté mon pauvre papa".

Tout n'est pas détruit. Quelques petits objets sont conservés

expressément comme souvenir du mort. Un collier ou un bracelet, un mouchoir ou autre échappent au dépôt dans le cercueil tout d'abord et à la destruction ensuite. Avec les photos sur lesquelles apparaît la personne décédée, ces petits objets vont faire partie des mulḗne riča, les objets du mort, que chaque famille conserve avec soin, cachés, dans la caravane : capital symbolique dont nous aurons l'occasion de reparler.

Même le lieu où est arrivé le décès devient inutilisable, devient un mulā́no misto, un lieu du mort, et doit être abandonné. L'ampleur de l'aire devenue mulā́ni peut varier : ce peut être un village entier ou juste l'espace du campement. Pour quelques-uns, il est suffisant de se déplacer de quelques centaines de mètres pour sauvegarder le respect, tandis que d'autres préfèrent s'éloigner de plusieurs kilomètres. Quelques exemples. Après la mort du père, Diro se déplace de quelques centaines de mètres de l'endroit où il s'était arrêté avec son père. Diro et ses frères estiment qu'ils respectent plus leur père en ne fréquentant plus l'hôpital où le décès est arrivé qu'en laissant le quartier où ils campent habituellement. La rue où se trouve le khēr (maison) mulā́no abandonné par Ljuke se trouve sur le parcours pour aller au cimetière : très souvent, Ljuke et sa fille, allant juste au cimetière trouver le mari/père, prennent une route plus longue pour éviter de "hīki, voir" l'habitation abandonnée où vécut le mari du temps de son vivant. Après la mort du mari, Kordza ne veut plus mettre les pieds à Vricia, où mourut son mari. Il y a quelques années à Duidisia, tous les Roma abandonnèrent le camp de halte équipé par la Commune, après un décès. A Campo, au contraire, bien qu'il y ait eu quelques morts, des familles ne se sont pas senties le devoir de laisser le terrain de halte fourni par les Autorités communales. Le confort d'un endroit équipé et sa rareté sont en train d'entacher le système de respect, favorisés en cela aussi par les pressions de certains travailleurs sociaux qui, à quelques occasions, arrivent à se faire promettre par les Tsiganes de ne pas laisser le camp de halte au cas où quelqu'un décède, sous

la menace de la suspension de tous les éventuels bénéfices d'assistance. Les superstitions doivent être combattues ! P. Štrukelj (1980: 211) rapporte que les Roma nomades des environs de Novo Mesto ont encore aujourd'hui l'habitude de creuser une croix dans le terrain du décès, mais cet usage n'est pas connu des Roma âgés que nous avons consultés.

Normalement, la famille reste nu kālo, en noir, c'est-à-dire en deuil, pendant un an. Celui qui veut faire voir qu'il "y tient" beaucoup peut allonger la période de quelques années, jusqu'à arriver à l'extrême, c'est-à-dire à porter le deuil toute la vie - cas rare, mais vérifiable, comme l'indique notre expérience. Etre en deuil implique une gamme de restrictions qui rarement sont toujours suivies. D'habitude, quand on fait un choix, on est sans faute critiqué par les autres pour ce que l'on ne suit pas.

Urávi pe nu kalíbe (s'habiller en deuil) : les vêtements choisis et préparés avant l'enterrement seront portés pendant toute la durée du deuil. Après la messe demandée pour consacrer la fermeture de cette période, ils sont habituellement brûlés ou en tout cas ne sont plus portés. La règle dit que les vêtements des femmes doivent être de couleur noire, couleur toujours associée à la mort, mais aussi au malheur. C'est pour cela que certaines femmes préfèrent ne pas s'habiller en noir, mais seulement en couleurs sombres (gris, marron). Il ne faut pas profiter du noir. On raconte - "čáčo ričí, eh ! c'est vrai, hein !" - qu'une Romni avait commencé à aller mendier vêtue de noir, feignant d'être en deuil, pour pouvoir attendrir les Gāǒe et donc recevoir plus de choses ; mais quelques temps après, elle a vraiment dû porter le deuil parce que son fils est mort, Les hommes aussi devraient s'habiller en sombre. Une autre chose importante est de ne pas s'habiller en rouge et en plus, de ne pas porter d'objets rouges - même petits - et quand c'est possible, les recouvrir de noir. A la mort de son frère, Lame ne s'habilla pas en noir mais eut soin d'enlever tous les objets rouges présents dans sa kampína. Elle enleva aussi ses très belles boucles d'oreilles

en or car elles avaient un tout petit corail rouge. Momi, au contraire, qui suivait scrupuleusement toutes les autres prescriptions, fut un jour blâmée par Tapi car elle n'avait pas fait revernir son fourgon blanc et rouge.

Hābe (nourriture) : si le mort avait un plat préféré en particulier, sa famille ne le mangera pas pendant toute la période de deuil et parfois, pas même après : il devient un mulāno hābe. De même, certaines boissons peuvent être évitées : si le mort aimait beaucoup le vin, personne pendant un an ne boira de vin. Quelques-uns peuvent respecter le mort aussi en s'interdisant pendant un an de prendre certaines choses qu'ils aiment eux-mêmes : le café, certains alcools ou les alcools en général, le vin, les cigarettes, la viande, etc.. Un Rom de notre connaissance ne suivait aucune autre prescription sauf celle de ne pas boire d'alcool. Il se sentait la conscience tranquille, mais les autres disaient qu'il "n'y tenait pas".

Múzika i feste (Musique et fête) : pendant toute la période de deuil, il ne faut pas écouter de musique, on ne doit pas regarder la télévision, il n'est pas permis d'aller danser ni de célébrer de fêtes, qu'elles soient personnelles, comme l'anniversaire, de famille, comme le baptême, ou communes, comme Noël, le Nouvel An et Pâques. Pour ne pas succomber à la tentation, certains vendent leur télévision et la rachètent quand le deuil est fini. Les enfants peuvent échapper à ces interdictions seulement si leurs parents ne sont pas présents. Non seulement la musique émise par les propres appareils (radio, télévision, tourne-disques, etc.) est interdite, mais aussi celle des autres, par conséquent la famille en deuil devrait rester loin des autres de façon à ne pas "entendre" (šuni). Pour cela, certains campent seuls dans un endroit écarté, ou se tiennent à l'écart sur les côtés du campement. Lorsqu'une famille ne prend pas ces précautions, les querelles sont inévitables : elle accuse les uns de ne pas témoigner de respect en tenant le volume des appareils trop haut, les autres accusent de contraindre au deuil qui n'y est pas.

En 1981, un campement entier dut se transférer de Mande dans un village à 5-6 kilomètres pour pouvoir préparer une fête, pour ne pas se disputer avec une famille en deuil placée juste au milieu de la zone où ils étaient arrêtés. La fréquence de ces disputes est plus élevée qu'elle n'apparaît et peu parfois s'élargir. En 1983, Čibo se dispute violemment avec Čoba, l'accusant de ne pas respecter son père mort depuis quelques semaines. Le deuxième ne veut pas entendre parler d'abandonner la musique : c'est la querelle (<u>maríbe</u>) ouverte. Les deux se battent et se menacent bien qu'ils soient en même temps cousins au premier degré, beaux-frères et <u>krive</u> (compères). Quelques jours après, dans les environs, apparaissent les frères de Čibo, arrivés d'autres villes, prêts à toutes les éventualités.
<u>Nu Grobli</u> (au cimetière) : pendant le deuil, les visites à la tombe doivent être fréquentes et sont parfois quotidiennes. La tombe doit être toujours propre, ornée de fleurs et illuminée par des bougies. Les exclamations de douleur doivent être visibles. Même si les environs immédiats du cimetière sont évités comme lieu de halte, les Roma en deuil sont pratiquement contraints à rester dans la ville où se trouvent leurs morts, ou en tout cas à ne pas s'éloigner pour longtemps. Même une fois le deuil fini, le lieu où se trouvent enterrés les morts devient le <u>point de référence principal</u> d'une famille. Zéjo nous le dit expréssément : "Je ne m'éloignerai plus de Mande, car ici j'ai maintenant mes pauvres morts. Je voyagerai toujours près d'ici". Il arrive donc que la famille reconnaisse un cimetière comme "propre" où elle enterrera même ses membres morts au loin. Le village ou la ville siège du cimetière devient le lieu de résidence symbolique de toute la famille, qui le reconnaîtra comme "notre ville" ou "notre ville ." et qui deviendra soit le lieu de résidence dans les faits, soit le centre de départ à partir duquel nomadiser. Zéjo lui-même nous exprima sa désapprobation envers certains de ses oncles qui ont laissé un frère enterré en Emilie (région fréquentée pendant un temps mais aujourd'hui abandonnée) au lieu de l'emmener où ils vivent aujourd'hui.

Le respect des morts, disait-on, doit durer pour toujours, mê-

me après le deuil. L'action très commune et quotidienne est de verser par terre, avant de boire, quelques gouttes de café, de vin ou d'alcool, toujours par respect des morts. Ce sont des gestes presque automatiques, évités seulement si l'on boit à l'intérieur de la kampína et au bar (bartía), ou si l'on se désaltère avec de l'eau. Mais il existe d'autres aspects qui doivent attirer notre attention, pour pouvoir comprendre l'importance de la dimension muláni chez les Roma.

Il existe des moments où les Roma semblent occupés à "se rappeler" les morts, souvenirs-iles dans une mer de silence.

Quelques jours avant le deux novembre, commencent les visites massives au cimetières.- voyages au milieu des lieux sacrés des Gağe -. On commence d'habitude par les défunts les plus étroits, même s'ils se trouvent dans les endroits les plus éloignés. Ce sont également des moments de rencontre entre les vivants, mais s'il y a des disputes en suspens, on essaie de programmer les visites de façon à éviter les personnes non désirées. La visite au cimetière et à l'intérieur d'un cimetière se transforme en un parcours symbolique qui recalque les parcours quotidiens. S'il est vrai que les Roma tendent à réunir leurs morts dans un seul cimetière, il est aussi vrai cependant que les tombes des défunts sont rarement les unes à côté des autres. Réserver une niche avant la mort pourrait équivaloir à souhaiter la mort à la personne à qui elle est destinée. Peu de Roma donc ont les "tombes de famille" comme en ont par contre beaucoup de Gağe. Même nu grobli, comme dans le monde, les Roma sont dispersés au milieu des Gağe ; mais aussi nu grobli, comme dans le monde, les Roma d'un groupe local essaient, quand c'est possible, de rester proches. Après le décès, quand il faut choisir la niche, la famille prendra la niche libre la plus proche de celle de ses défunts ou de son défunt. Il est donc probable que "dans leur cimetière", les mulóra se trouvent dans la même zone, plutôt que dans des zones différentes, mais ils sont rarement tous réunis. Voyage parmi les Gağe, donc, pour aller voir les Roma qui, comme dans la vie, tendent à se

faire reconnaître sar Romóra, comme Roma. Il est usuel que sur la pierre tombale soit représenté un moyen-symbole de mouvement : une auto, un fourgon, une kampína, un cheval. Parmi les Gǎǧe les Roma sont encore visibles, mais le cimetière n'est pas la copie fidèle à cent pour cent du monde des vivants. En tout cas, tout comme le voyage parmi les morts reflète le voyage parmi les vivants, le rituel au camp, entre Roma, reflète les rapports entre les Roma. Le deux novembre, les mulóra sont rappelés nu románo misto, au campement. Ā-vri di kampína, hors de la caravane, dans un endroit protégé, on allume les bougies . L'idéologie viri-focale est littéralement illuminée : pour chaque défunt rappelé, parent du mari, on réserve une bougie ; aux défunts de la femme, dans leur ensemble, revient une seule bougie, de même qu'une seule bougie est suffisante pour rappeler toutes les personnes non-parentes, mortes dans l'année ou considérées proches au-delà des liens de parenté.

V.5 Le silence sur les múle .

V.5.1 Quatre anecdotes.

Les quatre brefs récits que nous rapportons ont été recueillis par des chercheurs différents auprès de Roma différents. Ils nous seront utiles au début de considérations un peu complexes mais fondamentales pour sonder l'idéologie mulǎni. Le premier et le quatrième, rapportés par Soravia (1977:125-126 ; 1981:2-3), ont été racontés par une istrjána čaj ; le deuxième, recueilli par Dick Zatta (1983: 33-34), et le troisième, recueilli par nous-mêmes, proviennent des slovénsko Roma.

1 - Je dīve mange mri nona mothája da kada hine andu Ístria na ǧanéne kaj ǧal sōvi, peréle jek zaráli ber-sin, onda jōni phučle di je gaǧo(..)kaj lako ǧal sōvi. Kava gaǧo lenge phēa ti ǧal	Un jour, ma grand-mère m'a raconté que quand elle était en Istrie, elle ne savait pas où aller dormir; il tombait une forte pluie, alors ils demandèrent à un Gāǧo (1) où pouvoir aller dormir. Le Gāǧo leur dit d'aller dans une maison où il n'y avait personne.

andu jek kher kaj na jačhle nísavo. Jōni gēle, sutíle hok. Pu račáte (••) sunēle pe(..) pherde ritsja (..) pophráune pe dara, okni ke phagéne, jek ğeno ke phirle pu štinga. Onda (..) jōni darátar nasigēle avri, gēle avri, lačle jekha gağa pu drom kaj avle pala zar kava kher. Phenge lake:"Dobar vecer"; e joj phenğa:"Dobro večer..". Joj lake phēa anke:"Dobro večer". Onda(..) dad di mri none kamle sterlīni, peró kalávar rom phēa(..) leske ti na sterlīni kon koya čačo va, ti sterlīni kon kolávar va. Ti serlinğéle kon koya čačo va(..) koa riči di phudīni kaj jov [či-vídla] (2) alğéle palpal leste. Onda jōni gēle..gēle proč e onda gēle phuči, e gaği lenge phenğa da ndu koa kher mūli gaği(..). kola gaği kerle ğoka vas sa kole ka ğāne andre perké koa hine jek kher mulāno.

Ils y allèrent, ils dormirent là. La nuit, on entendait un tas de choses, les portes s'ouvraient, les fenêtres qui se brisaient, une personne qui marchait dans les escaliers. Alors, de peur, ils s'enfuirent au-dehors, sortirent, trouvèrent une gāği dans la rue qui venait de cette maison. Ils lui dirent "Bonsoir"; et elle dit:"Bonsoir.." Elle lui dit aussi:"Bonsoir". Alors le père de ma grand-mère voulait tirer, mais l'autre Rom lui dit de ne pas tirer de la main droite, de tirer de l'autre main. S'il avait tiré de la droite, la chose du pistolet(=balle) se serait retournée contre lui. Alors ils allèrent..ils partirent et ensuite allèrent demander, et une gāği leur dit que dans cette maison était morte une gāği. Cette gāği faisait comme ça à tous ceux qui entraient parce que c'était une maison muláni.

2 -

Hīne (3) kada hinjóme tiknōri. Mande hīne star berš, o pet. Hinjóme po māro misto, hīne Roméngero misto. Paše mende hīne jek ňiva. Menge hīne triba karāle asu gra, i géljamo čoran dole

C'est arrivé quand j'étais petite, J'avais quatre ans, ou cinq. J'étais à notre endroit, c'était un endroit des Roma. A côté de nous, il y avait un champ. Nous avions besoin d'épis pour le cheval et

karále anu ñive ke hīne pa-
še mende. Gejum mrentša phra-
]jéntsa. Ālo jek raša prezo še-
ro; hīne jek mūlo i na kamle
ti āme lan dole karále. Me phe-
jum, i raša nakja ma čes. Hī-
ne po rače. Mre phralja naši-
gēle khēre.na kerle menge zla-
bo sosk zur léskeri ñive tra-
dle men proč. Jek mūlo na kēri
nindar zlabo čavorénge. Muthá-
ğamo mreske dadéske. Māro dat
phenğa ti hīne rašjéskeri ñi-
ve, i āme na ğánğamo ke hīne
léskeri ñive.

nous sommes allés voler les épis
dans le champ qui était à côté de
nous. J'y suis allèe avec mes frè-
res. Un prêtre sans tête est arrivé;
c'était un mūlo et il ne voulait pas
qu'on vole ces épis. J'ai parlé et
le prêtre m'est passé vite devant.
C'était le soir. Mes frères se sont
enfuis à la maison. Il ne nous fai-
sait pas de mal parce qu'il nous
chassait de son champ. Un mūlo ne
fait jamais de mal aux enfants[des
Roma]. On a raconté à mon père. No-
tre père dit que c'était le champ
du prêtre et nous, nous ne savions
pas(nous n'avions pas su) que c'é-
tait son champ.

3 - Hīne jek rom, jek romni
i léngere čavóra. Je dīve gē-
le nu gav i rodne jek misto
kaj lako sovne po rače. Onda
māren po dara:"Naj misto",
phēni gāğo.Onda māren po āver
khēr, po āver, po āver.. Niči
vašo kēri. Onda gēle zu jek
bartía, Rom ğal zu bartía i
leske gospodára phēni:"Me
rado kamáve te tu ašcóvse ka-
te kaja rat". Gospodár hīne
mūlo."Ōv-phēni-našáli saren
kolen so aláči". Onda gāği
phēni:"Leste hīne but zlato

Il y avait un Rom, une Romni et leurs
enfants. Un jour, ils allèrent au vil-
lage et ils cherchaient un endroit où
pouvoir dormir le soir. Alors, ils
frappent à la porte:"Il n'y a pas de
place", dit le gāğo. Alors ils frap-
pent à une autre maison, à une autre,
à une autre..Rien à faire. Alors ils
allèrent dans une auberge, le Rom va
à l'auberge et la patronne lui dit:
"j'aimerais bien que tu t'arrêtes ici
cette nuit!".Le patron était mort,"lui-
dit-elle - il tue tous ceux qu'il trou-
ve". Puis la gāği dit:"Il avait beau-
coup d'or et il l'a caché avant de mou-

i gurúǧa le pervo neko mēri. Mēni-phēni-rodíngum le po sa i n alǎčum le". Onda pal gaǧáke Rom phēni:"Ma pe dar!Mothāv mange misto kaj āme lako sóvamo", jer kova Rom na pe darle nissavéstar. Ondá gāǧi legéri len palan di bartía, nu štala. "Hiken-phēni-lako sōven aka!" Pervo neko čhīvi pe tele, Rom lel prazno botse i čhīvi len āvri, paše khėr. Onda lel jek kókalo di prošúto i čhīvi le peske paše kaj sōvi, stelan phūs. Ǧan sōven. Kada hīne po rače, dara iskóren pe pu sik i angle lende mot‿hávi pe mūlo. Phēni Roméske:"kon hiñas tu?" phēni Rom:"jek sar tu". phēni mūlo:"sar jek sar me?"Rom phēni:"Jo! gli jek sar tu! Jek so hilo le but zlato sar tute!" Mūlo phēni:"Te hīñas jek sar me av korde z mande, te kāmu hīku te hīlo čačo.Te tu hīlo but zlato sar mande mothav mange, onda potle me mot‿havāva tukemro". Ǧāne, ne, te mūle hīle kerde samo kokaléntsa, naj len mās. Onda Rom lel kokálo di prošuto i ǧal zu mūlo."Hikta-phēni-le mro va-phēni- šun te hiñum jek sar tu". Onda leske del kó-

rir. Moi -dit-elle - je l'ai cherché partout mais je ne l'ai pas trouvé". Alors le Rom dit à la gāgi:"N'aie pas peur! Montre-moi l'endroit où nous pouvons dormir", parce que ce Rom n'avait peur de personne. Alors la Gāgi les emmène derrière l'auberge, dans l'étable."Voilà -dit-elle -, vous pouvez dormir là!". Avant de s'étendre, le Rom prend des bouteilles vides et les met dehors, près de la maison. Ensuite il prend un os de jambon et le met près d'où il dort, sous la paille; Ils vont dormir. La nuit, la porte s'ouvre d'un coup et devant eux apparaît le mūlo. Il dit au Rom:"Et toi, qui es-tu?"Le Rom dit :"Un comme toi". Le mūlo dit :"Comment, un comme moi?"Le Rom dit:"Oui. Un juste comme toi. Un qui a autant d'or que toi". Le mūlo dit:"Si tu es quelqu'un comme moi, viens ici vers moi, je veux voir si c'est vrai. Si tu as autant d'or que moi, montre-le-moi et ensuite je te montrerai le mien". Tu sais, non, que les mūle sont faits seulement d'os, ils n'ont pas de chair. Alors le Rom prend l'os de jambon et va vers le mūlo."Voilà - dit-il - sens que je suis comme toi!" Et il lui donne l'os. Le mūlo le sent. Alors il dit "oui! tu es bien comme moi" ensuite il dit: Maintenant, montre-moi ton or!" Alors

kalo. Mūlo šuni la. Onda phēni:"kana mothav mange tro zlato!"Onda Rom legéri le kote kaj gorúğa botse. Onda astári len i phagi len skupa so keren pe leske lō- ve i āver riča nu zlato. On- da phēni Rom:"Tuke mēni mothá- gum mro zlato-phēni-kana mo- thav mange tro"."Lāče-phēni mūlo- Ğānen angle katar, mē- ni āvu palan"."Eh, na, na! Rom phēni- tu, tu ğa angle. Āmen āvan palan!" Onda mūlo ğal i mothávi pro zlato. Po jek kheréskero rik zakupínğa but zlato ğoka". Kada mothá- ğa zlato, mūlo na mothávi pe več. Koláver aščóven vaja ko- kóra. Mūlo nasti aščovle po miro jer murinéle phēni je- késke manušéske kaj zlato hīne gorúde[...]

le Rom l'emmène où il avait caché les bouteilles. Puis il les prend et il les casse ensemble, on dirait des pièces et d'autres choses en or; alors le Rom dit:"Je t'ai montré mon or- dit-il - maintenant, montre-moi le tien". "Bien - dit le mūlo . Avancez par là, moi je vous suis!" "Eh non!non! - dit le Rom- Toi, tu avances. Nous, nous te suivons! Alors le mūlo avance et fait voir son or. Sur un côté de la maison, il avait enterré de l'or comme ça.. Dès qu'il eut montré l'or, le mūlo disparut. Les autres restent tout de suite seuls. Le mūlo ne pouvait pas rester en paix car il devait dire à quelqu'un où l'or é- tait caché [..]

4 -

Menge romni di Bulldóko mo- thája da kada hine pu jek misto, pu racáti je ğeno len- ge čividéle pherde bara tele zar je berdo. Onda kula Bul- dóko nastri ğal tele ti tra- di ti ğal proč zar kova mis- to, nastri ğal tele perké

La romni (4) de Bulldoko nous dit que quand ils étaient à un certain endroit, le soir, une personne leur lançait un tas de pierres du haut d'une montagne. Alors Bulldoko ne peut pas descendre pour conduire et partir de cet endroit, il ne peut pas descendre car un tas de pierres descendait de la montagne. Ils

pherde bara avne tele zar kova berdo. Joni na kamne ǧal vía; kova ǧeno ka čividéle kole but bara tele zar kova berdo alo tele pas lengri kampína, ke hine leste je baro ǧukel, i rovle, kerle ti ǧan proč perké jov na kaméle ti nísavo avi hok pu leskro misto ka pe nasálǧa. Onda kada kava pe keri tinoréde kaj nane les ǧukel, kava Rom Bulldoko(5) gelo tele zar leskri kampína i nasigélo andu létrika i nasigéle proč.
Zutra gele phuči gaǧéndar andu jek butíga i phučle su hine kova dar su lenge kerle je ǧeno ke čividéle but bara tele zar kova berdo. I Gaǧe lenge motháje di butíga da kote pe jek gaǧo nasálǧa [..]

ne voulaient pas s'en aller ; la personne qui jetait toutes ces pierres en bas de la montagne descendit près de leur caravane et elle avait un grand chien, et elle pleurait, elle les faisait partir parce qu'elle voulait que personne ne vienne là, dans son endroit, où elle s'était tuée. Alors, quand elle devient tellement petite qu"elle n'a plus son chien, ce Rom Bulldoko (5) descendit de sa caravane et courut dans sa voiture et ils s'enfuirent. Le matin, ils allèrent demander aux Gaǧe dans un magasin et ils demandèrent quelle était cette peur que leur faisait une personne qui jetait tant de pierres en bas de la montagne. Les Gaǧe du magasin leur dirent que là, un Gaǧo s'était tué [..]

Des histoires comme celles-ci ne sont pas très fréquentes aujourd'hui mais pas pour autant rares. Zéjo nous dit qu'autrefois on entendait de nombreux faits de ce genre, beaucoup plus que de nos jours, toutes des vérités que les jeunes d'aujourd'hui connaissent peu. Quelques détails sont typiques de ces récits et confirmés un peu par tout le monde : quand nous lui avons lu le premier récit, un Rom admit qu'il est vrai qu'il ne faut pas tirer sur le mulo, sinon la balle frappe le tireur ; sauf qu'il n'était pas d'accord sur le fait que la

langue dans laquelle il était enregistré était celle des Istrjáni : "C'est notre langue, celle des Istrjáni est différente !". Un autre confirme que les mūle ne font pas de mal aux enfants, mais seulement aux grands (chose à rapprocher de l'absence d'une prescription absolue pour les enfants d'écouter de la musique et de regarder la télévision) et qu'il est vrai qu'ils peuvent apparaître sans tête. Tant de détails qui se perdent peut-être aujourd'hui. De toutes ces histoires que l'on raconte sans anxiété et parfois même en riant, émergent tois caractéristiques : 1) les mūle sont toujours des Gāǧe morts, 2) ils entrent en action quand un Rom occupe l'endroit où ils demeurent et 3) ils n'avaient pas de liens, de leur vivant, avec les Roma auxquels ils se présentent. Parfois, le mūlo ne se fait pas voir mais, d'après quelques-uns, on perçoit sa présence, la nuit, par des bruits bizarres, des hululements, des lumières insolites. Mais ces choses arrivent quand on stationne temporairement dans des lieux inconnus, jamais pratiqués, ou dans les parages d'un cimetière, au cas où on n'ait pas trouvé un autre endroit où s'arrêter. Un endroit connu, où on sait qu'un Gāǧo est mort, ne devient pas un mulắno misto. En décembre 1981, sur la ligne ferroviaire qui longeait le campement de quatre familles de Roma, à Mande, un gāǧo se suicida en se jetant sous le train en transit : aucun Rom ne pensa pas même un instant à abandonner le terrain, qui est encore aujourd'hui fréquenté de temps en temps. Ils se limitèrent à constater que les Gāǧe sont vraiment dilíne, fous, s'ils ne trouvent rien d'autre à faire que de se tuer de cette façon. Seulement un garçonnet de quatorze ans exprima la peur de traverser ces quais, seul et le soir.

Pendant tout le temps où nous avons fréquenté les Roma, nous n'avons jamais entendu d'histoires d'apparitions de Roma morts. La même chose nous a été confirmée par quelques travailleurs sociaux et par des religieux qui vivent depuis des années avec différents groupes de Roma ou qui sont en contact quotidien avec eux. Cela signifie-t-il que les mūle Roma ne se font pas voir ? Nous ne le croyons pas. Notre impression est que quand un mūlo Rom apparaît, il ne faut absolument pas en parler. Vani, un garçon de quinze ans,

nous le confirma expressément, mais la confirmation la plus évidente nous vint un soir du vieux Kambro:
"Juin 1981, le soir, Mande. Assis autour du feu : nous, Kambro, son fils et Roše, un rahano Rom. A la lumière du feu, Roše lit à haute voix et tente de traduire un vieil article de M. Filipović sur les Cigani de Visoko (Bosnie) que nous avions photocopié. Roše vient justement de la région et s'échauffer tout entier pour nous montrer qu'il lit les caractères cyrilliques comme aucun autre ici ne sait le faire. Il semble devenir vraiment fou quand dans la liste des noms des Visočki Cigani apparaît aussi le sien. Kambro est impatient, la traduction dans l'italien de Roše est pratiquement incompréhensible. Et puis, il y a autre chose : si ces papírja, si ces feuilles sont aussi vieilles, alors toutes ces personnes seront déjà mortes. Roše s'interrompt dans la lecture : "Tu sais, Kambro, ce qui est arrivé il y a quelques années ? Un Rom me l'a dit, c'est arrivé à un de ses amis". D'abord, Roše roule les feuilles ; puis, en racontant, il les jette par terre, dans la poussière - nos précieuses photocopies !.. "Alors son ami un soir marche dans la rue, tout seul. Il arrive à un pont et quand il est sur le pont, il voit un drapeau qui sort de l'eau et qui s'arrête au-dessus de l'eau. Dans le drapeau, il y avait un crâne, dessiné comment, je ne sais pas". Le fils de Kambro se lève et s'en va, faisant mine de rien.. Tout de suite après apparaît la femme de Kambro sur le devant de la caravane et elle nous reproche que nous n'ayons rien d'autre à nous raconter. "Alors le Rom ne dit rien - continue Roše - quand il rentre chez ses parents. Mais ensuite, les soirs suivants, il fait la même route et voit toujours le drapeau. Alors il prend peur et il raconte ce qui lui arrive. Une semaine après, le Rom est mort ; et il n'avait rien. Il est mort. Certains vieux, quand ils l'ont su, ont dit que le Rom est mort parce qu'il avait parlé et un vieux semblait se rappeler que justement dans ce fleuve, de nombreuses années auparavant, un Rom s'était noyé". Kambro tressaillit, se frappe une main sur le genou, soulève son chapeau et se passe une main sur les cheveux. Nous

profitons de l'occasion – quand nous arrivera-t-il de parler encore des morts avec les Rome ? – et nous rapportons un fait qui nous a été raconté des années auparavant par Avdo , un xoraxanó Rom :
" Quand j'étais avec les Rahάne, j'ai entendu ce fait : l'oncle du Rom qui racontait et la femme de son oncle étaient deux vieux et ils vivaient de la charité. Une nuit, la femme se réveille et croyait que c'était presque l'aube. Et elle réveille le mari parce qu'ils devaient aller dans un village voisin demander la charité. Mais il était seulement une heure du matin. Ils partent et sur la route, près du cimetière, où ils avaient leurs morts, ils voient un groupe de personnes autour du feu qui mangent, boivent, dansent. Comme une fête. Les deux vieux s'arrêtent. Ils ne s'étaient pas rendus compte que ce n'était pas des hommes mais des čoxané (6). Ils s'en rendent compte seulement quand ils leur offrent à boire parce que le récipient était un os. Le matin, des passants voient les deux vieux par terre, comme morts, avec le visage tout sali de sang. Ils les emmenèrent chez eux et là, pendant une semaine, les deux vieux ne parlent pas, ne mangent pas, rien. Quand ils se reprennent, ils se rappellent tout d'un coup et racontent ce qui était arrivé. Mais un mois après, ils meurent tous les deux, l'un après l'autre, parce qu'il ne faut jamais rien raconter des morts".
Le commentaire de Kambro est presque un éclatement. Tourné vers sa femme : "je lui ai dit à cet idiot de se taire !" Nous n'avons pas bien compris à qui il se référait mais de la main, il indiquait les caravanes de ses enfants. Il se retint, le bras levé. Roše et nous attendions quelques éclaircissements, mais il a seulement ajouté : "Je me souviens que quand j'étais enfant, le soir quand on allumait les lumières, nos vieux disaient : "Bonsoir, bonsoir". "Et maintenant"- demandons-nous. "Que veux-tu qu'on fasse maintenant ! intervient la fille – pense qu'au camp ils ne laissent même plus la place quand quelqu'un meurt. Ils sont devenus des porcs. Il n'y a plus de respect pour rien !".

Ce fut la seule occasion où nous avons entendu dire, ou mieux,

"nous n'avons pas entendu", que les mūle des Roma peuvent apparaître.

Et pourtant, avec des références générales, les Roma admettent sans réticence que les mūle peuvent faire beaucoup : ceux qui vous aiment peuvent vous donner du bien et vous protéger des personnes qui vous veulent du mal en leur faisant du mal. Pour être sûrs qu'ils vous aiment, il faut cependant "les respecter", car seulement s'ils restent po miro, en paix, ils peuvent vous donner la paix. Momi nous dit clairement : "Je respecte beaucoup mes mulóra. Pourquoi devrais-je avoir peur ? C'est des vivants qu'il faut avoir peur..." En niant la peur, on confirme que l'on respecte les mūle ; seul celui qui ne respecte pas doit avoir peur. Mais tout comme le respect passé à travers le silence sur les morts, le non-respect, manifesté par l'apparition, doit être tu pour ne pas perdre la face et pour éviter la vengeance du mūlo : pour un motif ou l'autre, on ne parle pas des morts et il est pratiquement impossible de savoir comment vivent les mūle. On sait qu'ils sont là, parfois on peut pressentir qu'ils ne sont pas heureux, qu'ils ne sont pas en paix. Et c'est tout. Mais ce n'est pas tout pour nous. Comment est-ce qu'"on ne parle pas" des morts ? Les Roma ont développé un langage du silence puissant, qui prend toute son évidence si nous le comparons au langage quotidien.

V.5.2 Un retour parmi les vivants : la consommation du nom.

Il semblera étrange que nous parlions seulement maintenant du système de dénomination, mais maintenant seulement nous avons à notre disposition tous les éléments pour pouvoir en apprécier la compréhension. Une approche "paradigmatique" nous aidera à mieux comprendre peut-être les "syntagmes" où le nom propre apparaît ou n'apparaît pas.

Chaque Rom a deux types de dénomination personnelle : le gağikáno ímeno et le románo ímeno. Tous les deux sont considérés comme de "vrais noms", mais leur utilisation et leur fonction sont com-

plètement différentes.

Le gagikáno ímeno est le nom qui vaut pour les Gağe, c'est celui sur lequel on construit le capital gagikáno : il est écrit dans tous les documents et utilisé quand il faut se faire identifier par un Gağo. Du moment qu'il existe pour les rapports avec les Gağe, il a la forme binominale utilisée par les Gağe, avec un nom et un prénom. Encore aujourd'hui, presque tous les Roma portent des noms d'origine yougoslave, mais quelques-uns ont pris un nom italien. La transmission du nom devrait suivre la patrilinéarité sanctionnée par le code italien, mais parfois - on l'a vu - quand le mariage des parents n'est pas légalisé, il peut arriver que les enfants prennent le nom de la mère au moment de l'enregistrement de la naissance ; de cette façon, entre autres, la femme peut démontrer qu'elle a droit aux subventions, en tant que mère célibataire. D'autres fois cependant, les enfants sont reconnus par le père, même s'il ne résulte pas marié, au moment de la naissance ou par la suite, et ils portent son nom. Si l'on considère l'endogamie, d'autres fois il n'y a absolument pas de problèmes, vu que le père et la mère ont le même nom.

Les considérations sur la transmission du prénom compris dans le gagikáno ímeno sont plus complexes. Les Roma admettent qu'il n'existe pas de règles établies : on peut donner son nom à son fils, celui d'un frère, ou bien le nom du parrain, ou encore choisir un nom à sa guise ; la même chose vaut pour la fille, qui peut prendre le nom de la mère, d'une tante, de la marraine ou un nouveau nom. De sérieuses recherches statistiques pour pouvoir distinguer les tendances de transmission sont extrêmement difficiles à conduire, pour deux motifs au moins : 1) la dispersion des actes de naissance dans de nombreuses Communes et/ou Paroisses et leur peu de crédibilité engageraient dans un travail désespéré pour pouvoir recueillir des données représentatives ; 2) ne revêtant aucune importance dans les rapports entre Roma, il est à peu près impossible de recueillir des données des Roma eux-mêmes, soit parce qu'un Rom ignore celui des

autres, soit parce qu'il ignore celui que ses ancêtres portaient, après ses grands-parents, soit parce que, ressemblant à une enquête policière, ils disent simplement ne pas savoir. Le peu d'importance assignée aux prénoms est en tout cas évidente. Nous nous souvenons d'un baptême à Volo, en 1981, où les parents et les parrains se présentèrent à l'église pour le rite, sans avoir pensé comment appeler le petit. Quand le prêtre demanda quel prénom ils voulaient donner, ils se regardèrent en face en riant : aucun d'eux ne s'était souvenu qu'au baptême, on donne un nom, personne n'y avait pensé et la mère dut se décider pour le premier nom qui lui vint à l'esprit. Le prêtre resta tout simplement interdit. Dans un autre cas, les infirmiers d'un hôpital de Mande où une Romni avait accouché, se chargèrent de choisir le nom de baptême. Quand on en parla à la mère, elle répondit que les Gage avaient vraiment trouvé un beau nom pour son enfant, mais ce nom qui lui plaisait tant, vraiment, elle ne se le rappelait pas. La tendance à donner un nouveau prénom, aujourd"hui, est de toutes façons évidente, mais pendant les dix dernières années au moins, il semble que les Roma aient pêché dans un stock de noms usuels. Si nous relisons la chronique de la bagarre rapportée dans le chapitre I, nous voyons que le pauvre chroniqueur se perdait dans les noms : "... les recherches de la fille, Maria, Milena, Marta, qui saura jamais son vrai nom... la mère, par contre, - elle aussi du nom de Maria (ou Marta ou Milena)... étaient dix à venir à leur rencontre : le boiteux ravisseur [Antonio Giuseppe], trois Antonio(..), deux Giuseppe (..), un Francesco et un Nino, tous Hudorovich". Parmi les Roma vivant en Slovénie au XIXème siècle, les noms comme Anna, Maria et Katarina pour les femmes, Mihael, Jozef et Martin pour les hommes semblent vraiment fréquents (cfr. Štrukelj, 1980:36-40) et il est déjà évident que dès cette époque, des parents donnaient leur propre prénom à leurs enfants (des données de P. Štrukelj, il résulte au moins trois cas). Encore aujourd'hui en Italie, ces cas ne sont pas rares, mais quand il y a une transmission, plus qu'en ligne directe, elle est plus évidente pour les lignes latérales ou quand on

donne au fils le nom d'un frère et/ou d'une soeur, ou quand on donne au fils le nom d'un neveu (de frère ou soeur). Dans un aspect tetenu aussi peu important par les Roma, nous retrouvons l'idéologie fratrilatérale qui les caractérise, puisque la procédure renvoie clairement à l'unité des frères, mise en évidence aussi par des cas dans lesquels un père donne le même nom, au masculin et au féminin, au fils et à la fille. Et il peut arriver de retrouver les deux types de transmission, directe et latérale, conjoints.

L'homonymie complète de nom et de prénom qui en dérive est entre autres (et l'était encore plus autrefois) un excellent moyen pour fourvoyer l'identification de la part des Gaǧe : "Ce n'était pas moi, mais un autre qui porte les mêmes nom et prénom que moi !" La figure V.1 est un des nombreux exemples que nous pourrions rapporter ; tous les hommes qui y apparaissent ont les mêmes nom et prénom.

A côté du gaǧikáno ímeno, jamais utilisé parmi les Roma et très souvent inconnu de qui ne le porte pas, il y a le románo ímeno utilisé tout le temps et de façon originale. Contrairement à ce qui arrive pour le premier, il n'y a pas un moment où il est officiellement établi. Il se fixe au cours de l'enfance, parfois après en avoir supplanté d'autres. Ainsi, une enfant qui po gaǧikáne s'appelait Marta, a été appelée pendant une période avec trois noms différents (Katjuša, Patrítsja et Moni), dont aucun n'a eu de chance ; maintenant, elle semble avoir le nom définitif de Pícitsa. Il existe un cas évident où le prénom a été changé après que l'enfant ait été gravement malade et le nom du Saint à qui les parents se sont adressés est devenu aussi son nom po románe. Il existe aussi l'évidence du changement de nom après un mariage mixte avec une Kalderašítsa qui est appelée maintenant avec deux noms différents par son groupe d'origine et son groupe de résidence habituelle.

Il n'existe pas de règles absolues dans la construction du nom po románe. Quelques fois, c'est un nom d'origine slovéno-croate (par ex. Branko), d'autres fois, d'origine italienne (par ex. Paolo), d'autres fois encore, le diminutif italien ou slovène du nom italien

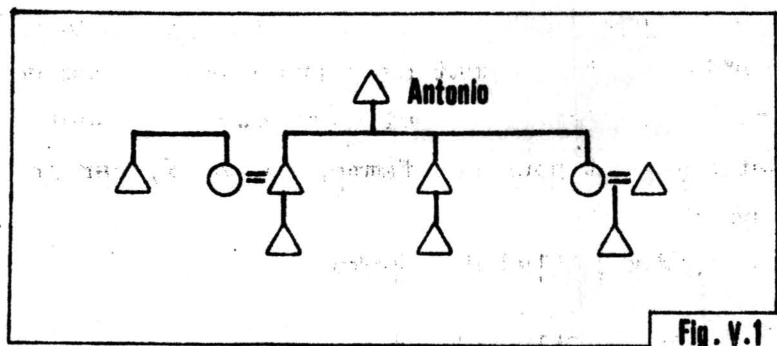


Fig. V.1

compris dans le gagikáno ímeno (par ex. Toni et Tonče, de Antonio), ou le terme po románe d'une chose (par ex. Jāre : oeufs) ou po gagikáne (par ex. Bačo it. bacio, baiser ; keraméla it. caramella : bonbon) ; beaucoup d'autres n'ont aucune signification (par ex. : Mimi, Rure, Gugu, Lule). En effet, les lignes de tendance dans la formation du románo ímeno doivent se chercher, plus que dans la signification possible du terme, dans sa structure syllabique. Nous ne croyons pas que ce soit un pur hasard si sur un échantillon de 100 de ces noms, il résulte que 53 ait la structure CVCV, bien que seize autres structures soient représentées avec des pourcentages minimes, dont la plus nombreuse est celle CVCVCV (10), qui est clairement une forme récursive de la première. Quel pourrait être le motif ? Pas la structure syllabique de la langue en général, du moment que le linguiste nous dit que l'influence slave dans celle-ci est évidente et que l'on trouve de nombreuses syllabes avec des structures complexes du type CCCV, CVCC, CCCVC, etc. (Soravia, 1977:68).

Y. Bernard nous semble un peu rapide dans sa généralisation : pour lui, "Bien des Tsiganes disent lui ou elle chaque fois que c'est possible pour éviter de dire le nom des gens. Ou alors on parle par intermédiaire, du style le fils d'Untel, le neveu de Machin" (1982:5). Les Roma font un usage intensif du románo ímeno . Il sert pour : a) identifier, b) appeler, c) invoquer.

a) chacun est connu avant tout en tant qu'Untel", par ex. Pido. Le prénom seul devrait être suffisant pour "tout" dire de la personne :

"Rati ālo Pido zu mande i phēa.. Hier, Pido est venu chez nous et a dit..". Seulement s'il n'est pas tout de suite identifié, on donne les premières coordonnées de référence, qui pour un homme, sont constituées par le patronyme et pour une femme, au choix, par le patronyme ou le vironyme :

Pido di Tsurko	Pido (fils) de Tsurko
Pido, čāvo di Tsurko Pido, Tsurkéskero čāvo	Pido, fils de Tsurko
Zora di Rone	Zora (fille) de Rone Zora (femme) de Rone
Zora, čaj de Rone Zora, Ronéskeri čaj	Zora, fille de Rone
Zora, romni di Rone Zora, Ronéskeri romni	Zora, femme de Rone

Si Pido et Zora ne sont pas encore identifiés, mais ils doivent être alors vraiment inconnus, on fait référence aux liens de fraternité et enfin aux autres facteurs, avant tout la localité où ils sont présents habituellement, les caractéristiques physiques, etc. :

"... hīne Ánǧela ke.."	"Il y avait Angela qui.."
"Sāvi Ánǧela ?"	" Quelle Angela ?"
"Romni di Ćoči, ǧāne.."	"Femme de Coci, tu sais.."
"Na prinǧáru"	"Je ne la connais pas"
"Čaj di Papo;koa thūli, parni.."	" Fille de Papo,la grosse, blonde.."
"Na, na ! Na prinǧáru !"	"Non, non ! Je ne la connais pas !"

Patronyme et vironyme sont presque toujours suffisants pour pouvoir identifier un homme ou une femme avec qui on a habituellement peu de contacts. Le fratronyme est utilisé plutôt quand un frère a une claire leadership à l'intérieur d'un groupe local et sert comme point de référence pour les autres : "Ǧiǧi, phral di Čojo, di Volo.." (Ǧiǧi, frère de Čojo, de Volo").Aucune autre relation de parenté, outre ces trois élémentaires, n'est employée pour situer et repérer un Rom partiellement inconnu. Une façon de marquer le voisinage des

sentiments et les bons rapports qui existent entre celui qui parle et la personne dont on parle est de faire précéder le nom de celui-ci par "Romóro" (litt. petit, doux Rom). Dans le contexte d'un discours dans lequel apparaissent plusieurs Roma, on exprime de cette façon des jugements de valeur qui situent celui qui parle par rapport aux autres : "Romóro Dero ǧāni kéri ; Diro samo vakéri, Romóro Dero sait faire, lui ; Diro ne sait que parler" (7).

Le terme krivo, compère, devrait lui aussi précéder le nom quand celui qui parle se réfère au Rom avec qui il a une relation de parrainage. Il est plus fréquent cependant que cette formule de respect soit utilisée quand le père parle de son parrain que le contraire, puisque la relation n'est pas symétrique : le receveur du fils, le parrain, est plus important que le donneur du fils, c'est-à-dire le père biologique, bien qu'au niveau terminologique, on se dise réciproquement krive, compères. Exemple : "Čento i krivo Tapi gēle proč rati ; mēni gaw dīve, Čento et compère Tapi s'en sont allés hier ; moi, je m'en vais aujourd'hui".

b) Les Roma, quand ils s'appellent, le font surtout en utilisant le románo ímeno. Les termes de parenté sont utilisés dans très peu de cas et de façon très originale.

Deux compères devraient s'appeler "krivo" l'un l'autre et deux commères "krivi" l'une l'autre, mais la norme n'est pas toujours respectée. Dans quelques cas, les deux compères se sont promis de s'appeler "krivo" un jour par an et c'est tout. Quand on ne s'appelle pas "krivo", on s'appelle par son nom po románe.

Les termes dade, babo (papa) et mama, mamo, dajo, daje (maman) dajóri (petite maman) ne sont pas employés comme on s'y attendrait. Un fils et une fills peuvent appeler leurs parents avec les vocatifs de parenté, surtout babo et mama, mais c'est une habitude usuelle seulement dans l'enfance, qui se maintient au-delà dans de très rares cas. D'habitude, les parents sont toujours appelés par leur nom po románe. Ces vocatifs sont utilisés beaucoup plus souvent à l'inverse : ce sont les parents qui appellent "papa" et "maman" le

petit garçon ou la petite fille. Plus généralement, ce sont des termes affectueux que n'importe quel adulte utilise envers les enfants ou envers ceux beaucoup plus jeunes que soi ; comme terme affectueux, ils peuvent aussi être utilisés entre conjoints, mais c'est un usage moins fréquent. Parfois, la qualification sexuelle est aussi inversée et on appelle, par exemple, le mari "dajo". Ces termes affectueux ne sont pas toujours employés, mais sont intercalés avec l'utilisation du románo ímeno.

Dans des phrases interrogatives habituellement stéréotypées, le nom d'un homme peut-être remplacé par "brate"(< slov.=frère) et celui d'une femme par "draga"(< slov.=chérie).
"s ilo kāva, brate ! qu'est-ce que c'est que çà, brate !" ; "Šo kēre, draga ! Qu'est-ce que tu fais, draga !".
Les deux formes peuvent être utilisées par tout le monde, même de la part d'un fils envers son père et inversement, ou envers la mère.

Sauf dans ces quelques cas, c'est toujours le románo ímeno qui est employé. Les Roma en Italie n'ont pas de termes de respect envers les plus âgés ; d'autres groupes et aussi les Roma de la Dolenjska emploient le terme "oncle" et "tante" en général, tandis qu'ici c'est toujours le nom qui est employé. Même dans les relations beau-père/belle-mère – gendre/bru, il n'existe pas de termes spécifiques d'appellation : les beaux-parents ne deviennent pas "parents" mais restent "untel" et "une telle".

c) Dans une conversation normale, il est usuel que celui qui parle intercale dans son discours le nom de celui qui écoute, en l'accompagnant de l'adjectif possessif "Mro, mri" (mon, ma) : "Onda so hi-kjum, Zejo Mro ! Hīne jek gāǧi thūli ǧoka..", "alors qu'est-ce que j'ai vu, mon Zejo ! il y avait une gāǧi grosse comme ça..". D'autres mots intercalaires fréquents utilisés à la place du nom de l'écouteur sont : "čavále mrale !, mes enfants !" et "Romále mrale !, mes Roma !".

Bon observateur et grand connaisseur des Roma, un religieux (peut-être Père Mario Riboldi) rapporta la "curiosité dans le lan-

gage d'un clan" suivante : "Une exclamation comme le "parbleu!" est exprimée de façon caractéristique. La fille de Milenko, par exemple, dit : "Menko !" (en abréviant le nom). Et de même plusieurs de ses parents. Vilma, la soeur de Mate, dit souvent : "Mate !" pour exprimer son émerveillement. D'autres disent le nom d'un ami. Celui-ci s'utilise même si la personne proche n'est pas présente"(Rom,1971: 22). Les Roma disent que quand ils lancent de telles exclamations, ils "appellent au secours" la personne invoquée : c'est une demande d'aide fréquente, puisque chaque moment de surprise ou d'émerveillement, futil ou motivé, en est une occasion. En voyant ou en écoutant quelque chose de nouveau, de bizarre, de ridicule, d'effrayant, de honteux, l'exclamation se déclenche automatiquement. Un après-midi de février 82, deux vieilles Romnja, Lame et Kajma, sont en train de parler paše jag, autour du feu. Kajme raconte les dernières aventures d'un mariage contesté par les familles des deux époux qui, après la fugue, ont été séparés. En entendant le récit, Lame commence à "appeler au secours" le mari absent : après une demi-heure environ, elle a déjà exclamé son nom dix-huit fois, vingt-six après une heure, trente-sept après une heure et demie quand les deux femmes se laissent ! D'après notre expérience, les noms des amis sont prononcés rarement, les plus grandes préférences vont au nom du conjoint, des parents et des frères/soeurs ; dans certains cas des fils/filles, des beaux-parents, d'un cousin.

Dans l'explosion de l'exclamation, les noms les plus longs sont souvent écourtés, lettres et syllabes sautent ; par exemple Totaro devient "Toto!", Titano devient "Tito!", Papera devient "Papra!", etc; De ce point de vue, la structure CVCV est phonétiquement économique et très adaptée à cet usage intensif. Si nous pensons ensuite que le románo ímeno naît avant tout comme façon d'appeler un enfant qui ne sait pas encore bien articuler les mots, il est compréhensible que nous puissions trouver de nombreux noms formés par une seule consonne répétée. Par exemple, nous connaissons des personnes qui s'appellent Popa, Papa, Pipi, Pupi, Pupo et Pupa et il en existe probablement

d'autres dont les noms couvrent toutes les autres combinaisons possibles.

V.5.3 Le muláno ímeno.

Avec la mort, un sort différent attend les deux types de nom : le nom románo devient muláno, tandis que le nom gaǧikáno n'est touché par aucune prescription.

Nous avons entendu plus d'un Rom affirmer que l'on ne devrait plus prononcer le románo ímeno d'un mort, cependant dans les faits, il arrive qu'il aille faire partie seulement de la dimension muláni des membres de la famille. Le conjoint, les parents, les enfants, les frères/soeurs, les petits-enfants, les neveux, sont tous tenus à ne plus prononcer le nom du mort. Le tabou devient encore plus contraignant pour les parents qui vivaient souvent avec le mort ou qui avaient des relations fréquentes avec lui. Les autres Roma ne doivent pas prononcer le nom du mort en présence d'un membre de sa famille et doivent prendre la précaution de le prononcer à voix basse au cas où l'un d'entre eux puisse entendre. Ceux qui ne font pas partie de la famille se réfèreront à lui en disant le nom précédé de "čoróro" ou "čoróri" ("pauvre") ; les parents par contre reprendront les termes de parenté, si peu utilisés d'habitude, précédés eux aussi de "čoróro/-i" : "mro čoróro rom, mri čoróri romni, mro čoróro dat, mro čoróro phral, mon pauvre homme, ma pauvre femme, mon pauvre père, mon pauvre frère", etc. Si le mort portait un nom qui se référait à un objet, cet objet sera indiqué d'une autre façon, très facilement, à l'aide de circonlocutions ou en utilisant le terme po gaǧikáne correspondant. Avec cela, nous ne voulons pas sous-entendre que les Roma font une consommation extrême de noms, qu'ils sont obligés d'inventer sans arrêt un nom complètement nouveau pour chaque personne qui naît. L'échantillon de cent noms que nous avons considéré précédemment en comprend seulement quatre qui sont portés par deux personnes. C'est un pourcentage très bas, qui à notre avis pourrait augmenter si l'on tenait compte d'un plus large échantillon de personnes,

mais qui dans tous les cas atteindrait difficilement un coefficient de 10 %. Pourtant, si l'on considère d'une part le nombre restreint de noms des morts que nous connaissons et d'autre part les noms des Roma de notre connaissance vivant aujourd'hui en Slovénie et ceux rapportés par P. Štrukelj (1980:202-203), il existe une certaine évidence de quelques répétitions. Ce qui signifie que le románo ímeno ne reste pas éternellement muláno , mais peut être recyclé à des époques différentes et dans des communautés de Roma différentes (8). Le stock des noms po románe est très étendu, surtout pour les différentes modalités que nous avons vues, avec lesquelles il peut être formé ; mais il 'n'est pas infini et certaines préférences peut-être minimes, même à l'intérieur de l'ensemble des noms à structure CVCV, sont évidentes. La diversité de ces caractéristiques par rapport à celles du nom po gağikáne est en tout cas significative. Nous les reprtons schématiquement dans le tableau V.1.

románo ímeno	gağikáno ímeno
1- devient muláno	1- ne devient pas muláno
2--non héréditaire	2- héréditaire
3- stock très ample	3- stock réduit
4- répétitivité très réduite	4- répétitivité très haute
5- répétitivité non familiale	5- répétitivité familiale
6- emploi interne intensif	6- emploi interne absent

Tab. V.1

L'intensité du tabou de prononciation et d'écoute du nécronyme s'évanouit avec les ans, même pour les membres de la famille. Ceci n'empêche pas que les Roma soient incapables de construire de longues généalogies, aussi bien à travers le gağikáno ímeno que le románo ímeno. La non-automaticité de la transmission du premier, son peu d'emploi et la méconnaissance conséquente le font vite tomber dans l'oubli. A propos du deuxième, nous reportons la contraposition suivante. En 1978, le père Riboldi reporte dansRom la généalo-

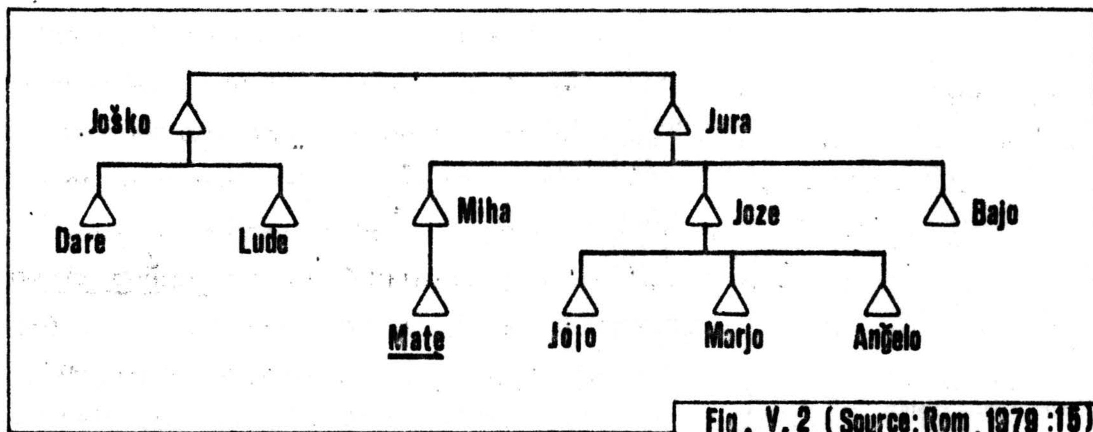


Fig. V.2 (Source: Rom, 1979 :15)

gie de Zlato qui, comme tout bon Rom kalderáš, aime rappeler ses ancêtres, les plus lointains possible. L'année suivante, en 1979, la même revue rapporte la "tentative" de généalogie (v. fig. V.2) faite par Mate, un hervàto Rom qui voulait copier le "testament" de Zlato. Devant la pauvreté de ses souvenirs par rapport à la richesse de ceux de Zlato, le Rom se justifie : "je ne me rappelle pas, comme les Mágarja chaudronniers, beaucoup de nos vieux jusqu'aux arrière-grands-parents et arrière-arrière-grands-parents, mais je peux dire avec sûreté que mon grand-père était un vrai Rom de Croatie et qu'il s'appelait Jura" (Mate, 1979).

Les Roma se rappellent peu, parfois mal, et en tout cas ne tiennent pas à construire de généalogies : pour eux, ce n'est pas un orgueil, au contraire, c'est même toujours un risque de ne pas respecter les mūle, même après longtemps. La même revue rapporte par exemple le jugement de quelqu'un qui connaît bien Tzigari et sa vie, selon lequel "Tzigari a écrit un livre qui raconte aux Gāǧe l'histoire passée pour ramasser quatre sous. Le passé ne nous intéresse pas. Nous devons plutôt nous intéresser à aujourd'hui et à l'avenir pour mieux continuer. Et puis il ne faut pas dire de mensonges quand on raconte les choses anciennes" (Milenko, 1976). Les "choses anciennes", phurāne riča, concernent trop souvent les morts pour pouvoir en parler de façon désabusée et avec trop de légèreté.

Au cimetière, sur la pierre tombale, seul le gaǧikáno ímeno est

transcrit, nom et prénom de baptême. Puisque P. Štrukelj ne nous dit rien à ce sujet sur les Roma de la Doelnjska, nous nous sommes assignés la tâche d'aller contrôler en personne et dans les trois cimetières visités, à Kočevje, Novo Mesto et Prečna, nous avons pu constater la même procédure. Deux tombes seulement de Novo Mesto nous ont laissé le doute que les noms po románe y soient reportés à côté du nom de famille. Sur de nombreuses vieilles tombes de Prečna, sans aucun doute de Roma, le nom po gagikáne n'y était même pas reporté. En Italie, en tout cas, le nom po románe ne comparaît pas sur la tombe, bien au contraire, ce sont les parents vivants qui parfois font écrire leur nom po románe sur les couronnes de fleurs : seul moment où un Rom le met en vue au milieu des Gāǧe.

V.5.4 Muláne riča.

Chaque famille a ses muláne riča, les "choses des morts". Elles sont constituées par les petits souvenirs qui échappent à la destruction et, aujourd'hui, surtout par les photos sur lesquelles apparaissent les parents morts. Les muláne riča sont gardées avec un soin extrême et ne doivent absolument pas être mises en exposition. Seul celui qui les possède sait où il les garde, habituellement dans un tiroir de la kampína, même tele postja, sous le lit. S'il y a d'autres objets dans le tiroir, les muláne riča sont soigneusement tenues séparées de ceux-ci, dans une boîte ou un sac liés par un ruban noir. Même les albums ou les recueils de photographies sont séparés selon s'il y a des personnes mortes ou vivantes. Une photo sur laquelle est représentée une personne morte et d'autres encore vivantes est aussi considérée une muláni zlika, une photo du mort, et mise avec les autres muláne zlike. Dès que quelqu'un meurt, on a soin d'extraire ses photos de l'album des vivants pour les mettre dans celles des morts. Même l'album, ou le recueil, des muláne zlike est lié par un ruban noir. J. Dick Zatta nous a rapporté avoir vu un album lié par un ruban rouge, choses que nous n'avons jamais pu remarquer, mais qui de toutes façons trouvera une explication plus

loin.

Même les mulǻne riča doivent rester po miro, en paix ;elles ne doivent pas être montrées trop souvent et en tout cas jamais le soir, parce que cela équivaudrait à "ne pas tenir" aux čorǒra mulǒra. Seul celui qui les possède décide à qui les faire voir et seulement à des personnes de confiance, sûr qu'elles ne diront pas de mal de ses morts. C'est pour cela que les mulǻne riča ne se prêtent pas en vision si l'on ne connaît pas celui qui les regardera. Et même quand on le connaît, les résistances sont grandes. Les mulǻne riča sont un bien trop familial et trop dangereux pour qu'elles puissent sortir de la kampína. Même quand le propriétaire les montre, il vaut mieux qu'elles ne soient pas exposées en plein air, pour éviter les regards indiscrets et indésirables. Parmi les Gāğe connus, les prêtres, en tant que personnes des morts par excellence, sont certainement favorisés pour pénétrer ces trésors cachés des Roma.

V.5.5 Les mūle et l'histoire.

Les mūle sont puissants dans le contrôle du passé. Le silence, ou la plus grande discrétion imposés aux membres de la famille, ne signifient pas naturellement qu'on les oublie complétement, puisque le silence est un souvenir continu, présent dans la vie de chaque jour. Mais l'intensité du silence semble toujours directement proportionnelle à l'intensité du souvenir et plus le moment de la mort s'éloigne, plus l'évocation des événements du mort devient possible. Ceci est un procédé fondamental chez les Roma qui a des implications remarquables sur le contrôle social, mais c'est un procédé difficile à saisir à cause des modalités avec lesquelles il se manifeste.

Un Rom peut évoquer la figure d'un parent mort, mais le malaise qu'il éprouve est souvent évident. Certains répètent continuellement des phrases du type "Que Dieu lui donne le paradis", "Que la Sainte Vierge l'aide", etc., d'autres se limitent à le rappeler avec la formule du "čorǒro", mais chez tout le monde, le désir de peu en parler et en vitesse est évident. De cette façon, les Roma ne peuvent clairement pas construire des épopées sur leurs morts, qui finissent

par "mourir" complètement et définitivement avec la mort de ceux qui les ont directement connus. Les Roma peuvent raconter "des histoires de vies" mais ce sont toujours des "épisodes de leur propre vie" qui ne deviennent jamais des "traditions" à transmettre aux générations à venir. Au moins jusqu'à aujourd'hui, la culture non-écrite des Roma n'a pas produit de chansons de gestes et n'a pas créé de figures héroïques, pas même des figures à rappeler pour des motifs futiles : les phuráne ricá, les faits anciens, restent trop liés aux muláne ricá. Les légendes des origines recueillies au début des années 60 par P. Štrukelj chez les Roma de la Bela Kraijna - que nous reportons dans le chapitre suivant pour d'autres considérations - ne sont plus connues par les Roma en Italie, ou tout du moins elles ne sont plus transmises. L'exode traumatique en Italie pendant la deuxième guerre pourra peut-être devenir un mythe dans quelques générations, mais il aura probablement des références générales et impersonnelles. Les histoires de vies recueillies et écrites par les spécialistes Gağe, comme celle de Tzigari, de Rave et de quelques autres, ne semblent pas pour le moment entacher ce procédé. On trouve au contraire un sentiment général qui va de l'insouciance à l'hostilité ouverte envers les histoires écrites dictées par les Roma, qui - nous semble-t-il aujourd'hui - ne seront probablement pas lues par la future génération lettrée comme piliers de leur genèse.

Si l'histoire est ce qu'une époque juge utile d'observer d'une autre époque, comme l'a affirmé J. Burckhardt (cité par Chesneaux, 1976), il est évident que les mūle font tout pour que les Roma ne se lancent pas dans la sonde du passé : un Rom historien fouillant dans les "Registres des morts" serait vraiment impensable. L'histoire des Roma est "courte" et leur mémoire, pour autant que les mécanismes du cerveau humain puissent "l'allonger", est tabouisée, réduite et aplatie par des mécanismes culturels qui la contrôlent.
Ce qu'affirme Milenko est vrai seulement en partie, à savoir que le passé n'intéresse pas les Roma ; il est plus juste de dire que ce qui intéresse les Roma, c'est d'avoir un contrôle de fer sur le passé

– puisque l'histoire est vue comme une menace de désordre –, grâce au silence d'abord et à l'oubli ensuite.

Mais il y a des moments où le passé d'une personne est diffusé et ces moments aussi font partie intégrante des modalités de contrôle.

Les événements vécus par un Rom sont de sa propriété et, tant qu'il vit, lui seul a le droit d'en parler. Il est certain que les Roma papotent, et même beaucoup, mais ils le font toujours de façon presque cachée et comme si ce n'était pas influent : les mots peuvent faire mal et nous avons vu comme les Roma craignent leur pouvoir maléfique. A la mort du Rom, cette propriété, constituée par son vécu, subit le même traitement que les autres. C'est naturellement beaucoup plus difficile à exécuter, mais la tension à cela est perceptible. Reprenons par exemple les cas du muláno hābe (nourriture préférée) et du muláno íměno (nom). La période durant laquelle ces propriétés du mort sont tabouisées varie de beaucoup, mais à part cela elles ont la même tâche : laisser à ceux qui ne sont pas de la famille la prérogative de manger une certaine chose et de prononcer/écouter un certain nom (et il en est de même pour beaucoup d'autres choses muláne). Un tabou pour les uns devient une sorte d'avantage pour les autres. Il se passe la même chose pour les événements vécus par le mort : dans les mois qui suivent la mort, quand pour la famille le souvenir est le plus vivant et l'évocation la plus difficile, les autres Roma se réapproprient en quelques sorte la vie du défunt en le rappelant fréquemment dans leurs conversations. Les épisodes de vie reviennent à la lumière, certains secrets de vie ressortent et ses qualités sont finalement énoncées. La transmission du souvenir est ainsi enlevée aux membres de la famille et la communauté tente de s'en approprier. Avec le temps, de même que la nourriture et le nom perdent le tabou, la vie du mort pourra être évoquée par les membres de la famille, mais une mémoire culturellement peu entraînée ne les fera jamais devenir des héros. Cervantes fit dire à un chien : "les mémoires se vident, les vies ne reviennent

pas, les langues se fatiguent, les faits nouveaux font oublier les anciens".

V.6 "Kēri ramáña" et "Kēri pe ramáña".

Il n'existe pas de différences lexicales po romane entre "blasphémer" et "jurer" : le premier verbe est traduisible par kēri ramáña (ou ramáña), et le deuxième par kēri pe ramáña, c'est-à-dire "se faire ramáña". "Ramáña" est la variante au pluriel d'un lexème très répandu que l'on peut trouver réalisé dans les différents dialectes même comme romáña, romája, armáña, harmáña, axmája, et romajípe (v. Uhlik, 1983:99;148,299,300,400) et qui peut être traduit comme "malédictions". Les Roma donc considèrent qu'ils "blasphèment" quand ils "font des malédictions" et qu'ils "jurent" quand ils "se font des malédictions". Nous voulons à présent rappeler que d'autres groupes de la péninsule balkanique tiennent séparés linguistiquement "jurer" de "blasphémer". La plupart du temps, le premier est "manger sovel ou solax", c'est-à-dire un "serment" (xa-sovel et variantes) et le deuxième, justement, "faire des malédictions" (v. Uhlik, 1983). Le fait que nos Roma aient réduit le premier au second, en éliminant complètement l'acte de "manger", est significatif, comme nous verrons, et pratiquement, l'opération s'est déroulée grâce à l'influence du slovène dans lequel le verbe zakleti indique "blasphémer" et sa forme réfléchie, zakleti se indique "jurer".

Les agents évoqués dans les ramáña peuvent être les devlōra (dieux) et les mūle, mais les ramáña sont toujours adressés aux vivants : à soi-même ou aux autres.

Le Rom "se fait" ramáña quand il veut soutenir une vérité devant les autres et quand il s'engage devant les autres et/ou devant soi-même à faire quelque chose. Dans les deux cas, il peut invoquer comme "garants" un ou plusieurs devlōra, ses mūle ou tous ensemble. Il est donc évident que les ramáña, que nous avons traduits par "malédictions", sont en réalité des "malédictions conditionnelles" : le Rom se soumet à la malédiction des devlōra et/ou de ses mūle si ce

qu'il affirme n'est pas vrai ou ce qu'il promet ne sera pas fait. En général, nous pouvons peut-être dire que les Roma tendent plus à invoquer les devlóra quand ils promettent quelque chose à eux-mêmes. Ils appellent cette promesse par le terme italien voto (voeu), faite en général à un Saint, en échange d'une grâce ou d'une faveur. Même dans les autres cas, les devlóra peuvent être invoqués mais, psychologiquement, les ramáña invoqués par l'intermédiaire des mūle sont beaucoup plus craints.

Le Rom "fait" ramáña quand il apostrophe directement les devlóra et devel, Dieu (v. chap. VI) ou quand il souhaite ou impose à d'autres Roma de se comporter d'une "certaine façon" avec ses mūle. Les raméña faits contre devel sont généralement constitués par les blasphèmes italiens typiques, dits seulement en italien par les Roma, où Dieu est apostrophé par les épithètes les plus divers ; ils sont usuels chez les hommes et, psychologiquement, on n'en craint pas les effets. Très probablement, les blasphèmes en italien étaient déjà connus par les Roma avant leur arrivée en Italie, puisque même les Slovènes les connaissent et beaucoup les intercalent dans leurs conversations. Les autres formes de ramáña, qui pour les Roma constituent les vrais blasphèmes, sont vraiment très craintes et insultantes. Du moment qu'elles sont considérées comme telles, nous nous abstenons ici de rapporter les formules po roméne, donnant seulement la traduction française, dans la tentative (naïve) d'en atténuer le poids (9). Personne ne dit rien si un Rom kēri ramáña devle, blasphème Dieu ; mais s'il kēri raméña mūlen, blasphème les morts d'un autre, en lui souhaitant ou en lui ordonnant de "manger ses morts", il peut déclencher une bagarre mortelle. De la même façon, les raméña les plus terribles qu'un Rom puisse "se faire" sont ceux où il souhaite "manger ses morts" si jamais il ne maintient pas la promesse qu'il se fixe.

L'importance donnée à ces ramáña n'empêche pas qu'on les prononce abusivement. Au contraire, on entend couramment les Roma et même les enfants blasphémer de cette façon. Ce sera l'occasion, la

façon de les prononcer et la solennité donnée au moment qui rendra ces formules des ramáña puissantes. Un Rom qui en abuse les invalide, un Rom qui les utilise au moment opportun les rend terribles : Lame, partant du campement et voulant s'assurer de retrouver la place libre à son retour, proclame : "que celui qui s'arrêtera ici puisse manger ses morts !" Quelques jours après, arrive Čibo, kirivo de Lame et, ignorant ses ramáña, s'installe tranquillement dans la place libre. Quelques temps après, on l'avertit des malédictions prononcées ; ne sachant que faire, il passe littéralement une nuit blanche en pensant à la malédiction qui lui incombe et décide de rester seulement après que tous les Roma l'aient convaincu que les ramáña de Lame sont sans effet pour deux motifs : premièrement, elle en abuse trop souvent et deuxièmement, il est hautement immoral de les prononcer dans ce but. Čibo reste, mais entre les deux kiríve, les relations restent interrompues pendant plus d'un an. Quand deux familles se disputent, les malédictions lancées de l'une à l'autre fleurissent à chaque instant. Mais "les envoyer dire" par personne interposée est une chose, les dire directement à l'intéressé en est une autre. Nous ne croyons pas exagérer en disant que la menace d'entendre ramáña est fondamentale dans le contrôle de la violence. Un Rom qui a une dispute en suspens évite de rencontrer son adversaire, surtout pour ne pas entendre les ramáña que celui-ci pourrait lui ordonner ou lui souhaiter. Et quand la situation est aussi tendue, seuls des intermédiaires peuvent favoriser un rapprochement. Si par contre un Rom affronte l'adversaire, sachant ce qu'il va trouver, cela signifie vraiment qu'il est prêt à tout.

Nous devons attirer l'attention sur deux aspects : qui sont les morts que l'on craint de "manger" et pourquoi "les manger" est abhorré de cette façon.

Les ramáña peuvent indiquer avec précision quel mort est à "manger", par exemple "Mange ta mère (morte) !" ; "que tu puisses manger ta mère (morte) !" et dans la forme réfléchie, "que je puisse manger ma pauvre mère si...". Plus souvent, on entend généralement :

"mange tes morts !", "qu'il puisse manger ses morts !", etc. De façon précise ou plus globale, les morts sont toujours distingués : ce sont les parents décédés. Ce qui implique que l'on pourrait aussi "manger" les morts, c'est-à-dire les parents morts, d'un autre. Une malédiction qui sonnerait de cette façon : "que tu puisses manger mes morts", serait une malédiction qui concernerait le locuteur et non l'écouteur, parce que c'est le premier qui "offre" ses morts au deuxième, qui pourrait très bien "les manger", en supposant qu'il accepte l'offre. La malédiction donc ne réside pas dans le fait de souhaiter être "cannibales" en général, mais de souhaiter ou désirer être "cannibales" des parents, c'est-à-dire des personnes dont il est interdit de prononcer le nom - tant prononcé quand elles étaient en vie -, des personnes dont il est interdit de manger la nourriture préférée : c'est l'"endo-cannibalisme" qui est tabou, pas l'"exo-cannibalisme", même si l'on prend bien soin de ne pas offrir "en repas" ses morts aux autres. Tout ceci, il est inutile de le souligner, est d'ordre symbolique et il serait inutile de le voir comme un survival d'un ancien exo-cannibalisme réel.

Retenons maintenant les pages de La pensée sauvage dans laquelle Levi-Strauss nous indique "l'analogie très profonde que, partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de copuler et celui de manger" (1962:139).

Po románe, "manger" se dit "hal", tandis que "avoir un rapport sexuel" se dit, avec un terme lourd, "kūri". Apparemment et linguistiquement, il semble qu'il n'y ait pas de rapport. Or, si nous compulsons l'excellent dictionnaire de Uhlik (1983) qui se réfère surtout aux dialectes des Tsiganes présents en Yougoslavie, nous trouvons que ce sont de gros "mangeurs". Le verbe xa- (dont ha- est la variante du dialecte des Roma) utilisé dans l'absolu peut signifier : manger, mordre, ronger, détruire, tuer, blesser, démolir et, référé aux parties du corps, démanger. La forme réfléchie peut signifier : se troubler, se battre, s'irriter, s'inquiéter, se disputer et la dispute est aussi dite "nourriture, "bouffe". Puis, "manger" certaines

choses assume des significations précises :
Manger des excréments : dire des bêtises, se déshonorer, ennuyer ;
manger de la route : fuir ;
manger de la peur : craindre, être impressionné ;
manger des coups, des bâtons : être battu ;
manger des gifles : être giflé ;
manger de la colère (et: la colère me mange) : se mettre en colère ;
manger du pain : se nourrir, s'entretenir ;
manger le feu : avoir un mauvais moment ;
manger du feu : supporter le feu ;
manger des jurons : jurer ;
manger de la honte : être déshonoré ;
manger de la souffrance : souffrir ;
manger sa (ses) parole(s) : manquer à la parole donnée ;
manger de l'argent, des richesses: dépenser, consommer, gaspiller ;
manger la chance : ruiner, causer la ruine.
On trouve ensuite tout une série de "nourritures" constituées par les parties du corps humain :
Je mange du pied : je m'enfuis ;
je mange mes os : je me détruis, je travaille durement, je m'abime ;
je mange mon dos : je travaille durement ;
je mange de la cervelle : je persuade ;
je mange la figure : je déshonore ;
je mange la tête : je tue, je supprime, je détruis ;
je me mange la tête : je me suicide, je m'abime, je m'enfonce ;
je me mange la langue : cela m'ennuie de dire, j'oublie ma langue maternelle ;
je mange mon sang ! : c'est vrai ! je te le dis !
je mange le coeur : troubler, pénétrer, je détruis ;
je mange dans le coeur : j'importune, j'offense ;
je le mange dans le coeur : je lui touche le coeur ;
je mange dans un oeil : j'estime, je juge ;
je mange dans les yeux : j'ensorcelle ;
je mange les testicules : j'adule.

Chez certains groupes, enfin, pour dire "s'il-vous-plaît", on peut employer les formules de politesse suivantes :
(à un homme) je mange tes testicules, je mange ton pénis, (à une femme) je mange ton vagin, (en général) je mange ton coeur, je mange tes poumons (ou d'autres organes internes), mais aussi : je t'embrasse, qu'ils m'enterrent.

Comme on voit, "manger" est dans peu de cas associé au coit, mais la plupart du temps, à la "consommation" ou bien au "meurtre", qu'il soit physique, moral, psychologique ou économique, ou en tout cas à des états de "tension" de différent type. Même dans les formules de politesse, où "manger" est étroitement associé au sexe (même avec le "baiser"), nous le trouvons uni à l'"enterrement", c'est-à-dire à la mort.

Revenant à māre Roma, nous devons chercher s'il existe aussi chez eux la correspondance manger-tuer-avoir des rapports sexuels. La richesse de "nourritures" que nous avons trouvée dans d'autres groupes ne se vérifie pas aujourd'hui chez nos Roma ;cependant le verbe hal garde l'idée de manger = consommer-tuer (à rappeler que rêver de dents implique la mort) :

"Hāja sa pre lōve : il a mangé tout son argent" (même dans des commerces manqués);

"Leske rado hāve sa kangéri ; j'aurais mangé toute l'Eglise" (dit d'un prêtre qui s'était mal comporté);

"Haw le ǧivde : je le mange vivant = je le tue" ;

"Haw leste ašo vwoǧi : je lui mange dans le coeur = je lui fais mal, je l'offense".

Et nous le retrouvons aussi dans une formule de politesse :

"Haw tro muj : je mange ta figure = s'il-te-plaît."

A noter au contraire, que pour māre Roma, "manger les organes génitaux" de quelqu'un est hautement offensif et est dit seulement dans les moments de tension :

"Haw tro kar : je mange ton pénis = je te tue".

Le rapport entre "manger" et "avoir des rapports sexuels" est

plus difficile à trouver parce que "kūri" est un verbe très lourd et tabouisé. Nous ne savons pas ce que ferait l'ethnologue si parfois il n'y avait pas les enfants ; ils peuvent souvent dévoiler les choses les plus cachées et difficiles à repérer, si bien que - comme nous avons vu - leur "innocence" les sauve même des mūle. Il existe une blague qu'ils se font pour se couvrir réciproquement de ridicule et de honte. Un enfant demande à un autre de dire tel mot, et il lui répond en rime :

-"Phen : gurúmni !"	-"Dis : vache !"
- "Gurumni".	- "Vache".
-"Te has lákeri palúmni !"	-"Que tu puisses manger son derrière !"
- "phen : lantso ! "	-"Dis : chaîne !"
- "Lantso".	- "Chaîne".
-"Te kūre ǧuklja pu tantso !"	-"Que tu puisses foutre une chienne au cul !"
-"Phen : papíri !"	-"Dis : papier !"
-"Papíri".	- "Papier".
-"Te has léskero piskíri !"	-"Que tu puisses manger son pénis !"

Ici, nous trouvons le verbe kūri juste intercalé avec hal dans des expressions de voeux d'actes sexuels considérés hautement gadno, sales et diffamants. "S'accompagner de façon immorale" est "manger". Mais "s'accompagner de façon immorale" est aussi "mourir socialement" (si non dans les faits) de la main d'un parent. Il y a quelques années à Campo, deux jeunes s'enfuient ensemble, mais c'est une union impossible puisque l'un était l'oncle maternel de l'autre. Entre eux, les relations sexuelles sont interdites. Etant dans l'impossibilité de les rejoindre, les parents "tuent" la fille en lui réservant le traitement des morts : ils lui brûlent sa kampína personnelle.

Les ramáña qui ordonnent de "manger ses morts" signifient alors: "que tu puisses tuer tes morts en ayant avec eux des rapports incestueux et immondes". Les Roma ne font pas de banquet funèbre comme les Mǎǧarja, cependant quand Tapi nous décrivit comment il les vit faire entre eux, il souligna que "ce sont les autres qui mangent, pas

la famille du mort". Or ceci semble ne pas toujours être vrai, mais il est significatif qu'il ait préféré "voir" la correspondance à l'intérieur de la différence de rituels : tout comme "nous ne mangeons pas" nos morts, ils ne mangent pas la nourriture offerte en l'honneur de leurs morts. C'est-à-dire que pour Tapi, les Mağarje ne sont pas dans le fond aussi "sales" que les apparences laissent supposer ; eux non plus ne "mangent" pas leurs morts.

V.7 Le noir et le rouge.

Avant de conclure ce chapitre, jetons un coup d'oeil sur la symbologie des couleurs que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner.

Parmi la gamme des couleurs (farbe), celles marquées symboliquement semblent être essentiellement le noir, (kālo), le blanc (parno), le rouge (lōlo) et le vert (zéleno). Il est significatif que les Roma considèrent, d'un point de vue sémantique, le noir comme l'opposé - disons ainsi pour un instant - du blanc et le rouge comme l'opposé du vert. Cette dernière opposition est en tout cas beaucoup moins mise en évidence que la première, parce qu'aussi le vert ne véhicule pas la charge et la quantité symbolique que le rouge, par contre, possède. Mais à ces oppositions sémantiques ne correspondent pas les oppositions symboliques auxquelles nous nous attendrions, puisque dans les faits, le noir est conçu comme opposé au rouge et le blanc au vert. Représentons les quatre couleurs dans un espace bi-dimensionnel et relions entre elles celles en opposition sémantique par deux segments, comme dans la figure V.3. Dans une situation de ce type, les linguistes disent que, d'un point de vue sémantique, le noir est en opposition antipodale avec le blanc (et inversement) et le rouge en opposition antipodale avec le vert (et inversement). Ils appellent par contre oppositions orthogonales les autres, celles existant, par exemple, entre le noir d'un côté et le rouge et le vert de l'autre et ainsi de suite. (v. Lyons, 1978:227-233). Nous voyons donc que pour les Roma, deux des quatre oppositions

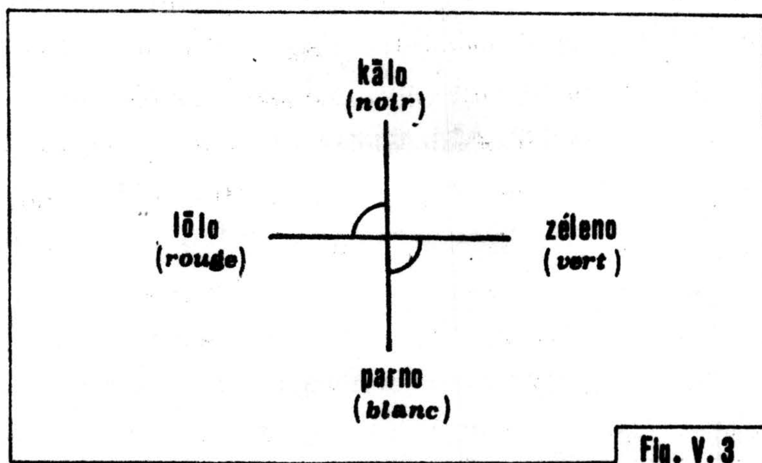


Fig. V.3

orthogonales possibles sont marquées symboliquement au point qu'elles deviennent dominantes même sur celles antipodales qui, d'un point de vue symbolique, tendent à se fondre. Nous avons déjà mentionné que le noir renvoie à la mort, au deuil, au malheur, à la nuit, aux prêtres, aux soeurs (pour ceux qui sont habillés en noir), tandis que le rouge renvoie à la vie, à la chance, à la lumière et aux moines (vêtus de marron, mais vu comme "rouge" en contraposition au noir des prêtres). Or, le blanc, comme le noir, est chargé négativement parce que synonyme surtout de maladie et d'hôpital. Les Rom n'aiment pas du tout être hospitalisés et ils essaient au contraire de sortir dès que possible, même contre l'avis des médecins. En cas d'hospitalisation, comme dans les veillées funèbres, le Rom n'est jamais laissé seul et les visites sont très fréquentes, de parents ou non. Le vert, comme le rouge, est par contre marqué positivement, même si sa charge symbolique est très limitée, comme son évidence. Les seules données dont nous disposons proviennent de deux conjoints : elle dit explicitement une fois qu'elle avait choisi un tissu pour sa jupe où ressortaient le rouge et le vert parce que le premier porte bajt, chance et le deuxième sastípe, santé ; lui, il raconta que quand, à une occasion, il se fit hospitaliser au service d'urgence, il refusa de s'étendre sur le lit couvert d'une toile blanche ("si je n'avais pas été malade, je le serais devenu pour de bon !") et

dit au médecin d'en mettre une verte par-dessus, qui se trouvait dans la chambre : "Ils m'ont renvoyé tout de suite en disant que j'avais la tension un peu haute et que je devais venir pour une visite de temps en temps. Mais on m'a appris comment utiliser cette affaire (manomètre) ; je l'ai acheté et je me débrouille tout seul, sans voir de docteurs". Ce système à quatre couleurs est en réalité un système dyadique, puisque le vert est "inclus" dans le rouge comme potentialité de vie, tandis que le blanc est "inclus" dans le noir comme potentialité de mort. C'est la contraposition entre les couleurs rouge et noir qui est la plus chargée de référence symbolique. Les deux couleurs sont antagonistes : le rouge est toujours utilisable, sauf quand on est en deuil, le noir est utilisable seulement quand on est en deuil. Le rouge attire la chance et tient le malheur éloigné. Le noir est signe de mort s'il est porté quand on n'est pas en deuil, il peut apporter la mort. Nous avons déjà dit que certains, même s'ils sont en deuil, préfèrent porter des vêtements sombres plutôt que noirs, pour ne pas attirer d'autres malheurs sur soi.

Nous retrouvons quelques-unes de ces croyances parmi les populations avec qui les Roma sont ou ont été en contact. Dans l'Italie du nord-est, la croyance selon laquelle les prêtres et les soeurs portent malheur, en opposition au moine porteur de chance, était très étendue autrefois ; comme était présente la croyance dans le pouvoir thérapeutique du rouge qui aidait à "rejeter" la maladie. La contraposition entre noir et rouge est attestée par contre dans certaines zones de la Yougoslavie, mais peut-être que c'était une symbologie très diffuse. Au XVIIIème siècle, l'abbé Fortis écrivait que chez les Morlaques (Monténégrins), quand on est en deuil, "les femmes s'enveloppent la tête d'un mouchoir bleu ou noir, couvrent de noir tout ce qui est rouge dans leurs habillements" (v. Stahl, 1974:121). Nous savons déjà que de nombreux groupes tsiganes "construisent" leur culture en faisant ces petits jeux, c'est-à-dire en prenant certains éléments des populations environnantes qu'ils rencontrent au fur et à mesure, en les réutilisant pour leur compte ; d'autre part, nous

savons déjà que ce sont justement ces éléments exogènes incorporés qui marquent les différences entre les diverses ratse, même si l'étude de ces acquisitions en est seulement à ses débuts. Chez les Roma, il est significatif de retrouver la croyance sur l'opposition rouge/noir, mais pas le rituel du banquet funèbre. L'abbé Fortis nous les décrits tous les deux chez les Morlaques et peut-être que tous les deux étaient présents dans d'autres populations balkaniques (l'usage du banquet funèbre est certainement très étendu), mais les Roma, de leur côté, ont envie de critiquer, comme nous avons vu, le karmine ou la pomana (banquet funèbre) des Mešarje, justement parce qu'ils n'ont pas "accepté" cette coutume.

Comment les Roma ont-ils réinterprété la croyance sur les couleurs ? Ils l'ont bien insérée dans leur façon de vivre la mort, que nous discuterons dans le prochain chapitre. Nous n'avons jamais vu les muláne riča liés ensemble par un ruban rouge mais - nous l'avons dit - cela nous a été confirmé par J. Dick Zatta qui connaît très bien un groupe local de Roma. Nous les avons vus liés seulement par des rubans noirs, ce qui implique qu'aussi bien le rouge que le noir peuvent s'adapter à cette fonction. La présence du rouge où l'on s'attendrait le noir est visible ailleurs. Dans certaines tombes de Mande, on trouve représentés en relief des moyens de locomotion (voiture, fourgon) et ces moyens sont colorés d'un rouge vif. Ici le noir "se tait", il est sous-entendu, mais "dans l'air", comme dans toute situation qui renvoie aux morts. Le rouge et le noir peuvent donc apparaître ensemble (dans les faits ou de façon cachée), niant la contraposition et l'exclusivité qui les distinguent, dans certaines situations qui ont à faire directement avec les morts, dans le cimetière véritable ou dans le "cimetière familial" des muláne riča.

V.8 Inversion et transition.

La langue ne nous aide pas beaucoup à comprendre comment les Roma perçoivent les mūle. Ils divisent nettement les vivants en Roma et Gağe et cette dichotomie est renforcée en distinguant linguis-

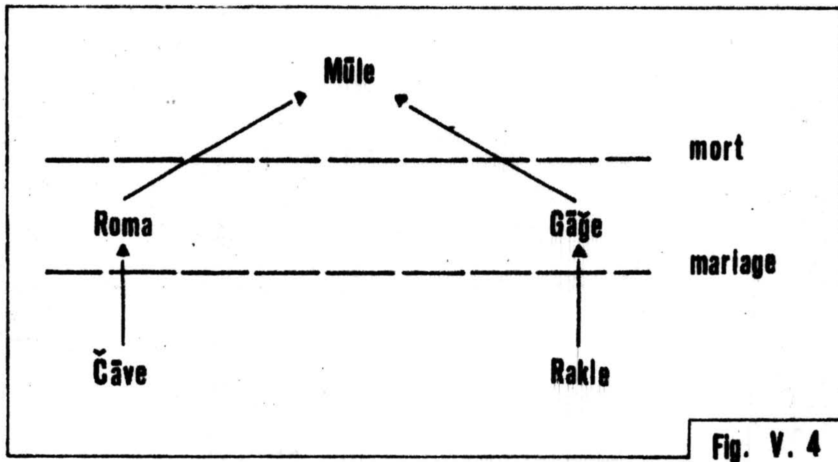


Fig. V. 4

tiquement les enfants Ròma (čave) des enfants des Gağe (rakle). Mais la distinction semble tomber après la mort : Gağe et Roma deviennent mŭle. Il semblerait donc que la naissance fait d'un individu čavo ou raklo, que cette distinction se maintient après le mariage quand l'un devient Rom et l'autre Gağo, mais qu'elle se perd après le mort quand tous deviennent mŭle. Mais cette situation, reportée dans la figure V.4, est en grande partie un éblouissement linguistique qui cache beaucoup de choses. Le "respect" pour le mort est seulement une face de la médaille qui renvoie à l'autre, la peur du mort : on respecte le mort parce qu'on le craint. S'il est moins respecté, on doit attendre la vengeance du mort, dont l'effet le plus grave est de provoquer de nouvelles morts. D'après les données de la recherche, quelques caractéristiques émergent, qui réunissent la majorité des croyances et des comportements rituels concernant les mŭle :

1) le respect tend à être limité dans le temps,
2) le respect tend à inverser les comportements quotidiens, qui
3) sont rétablis une fois que cesse l'exigence du respect.

C'est une situation typique "de passage" qui montre comme la mort est un processus graduel et non un acte ponctuel. Les Roma distinguent bien les deux catégories des ǧivde manúša (vivants) et des mŭle manúša (morts), mais le passage de l'une à l'autre n'est pas simulta-

né à la mort physique : il suppose un troisième état de "mort-vivant" de transition. La chose est encore plus compliquée puisque dans ce passage, les Rome sont pratiquement obligés de garder à l'esprit la division entre Roma et Gāǧe, outre celle entre parents et non-parents.

Les Gāǧe morts n'interfèrent pas beaucoup sur la vie des Roma. La rencontre éventuelle avec eux semble avoir surtout une fonction d'information, c'est-à-dire pour pouvoir affirmer que les mūle existent vraiment et qu'ils se trouvent habituellement dans le lieu dont ils étaient propriétaires quand ils étaient en vie ou dans le lieu où ils sont morts. Les mūle gāǧe se comporteraient de la même manière que se comportent les Gāǧe vivants : ils chassent les Roma quand ils arrivent dans leur territoire. Mais ces mūle ne préoccupent **pas beaucoup** les Roma ; au contraire, nous voyons dans notre troisième récit qu'un Rom se pose comme antagoniste et trompe le mūlo de la même façon qu'il chercherait à tromper un Gāǧo vivant. Les quatre récits reportés exemplifient la réalité quotidienne dans laquelle les Roma fuient les Gāǧe et quelques fois les affrontent, directement ou à travers les enfants qui ne subissent pas les actions de rétorsion.

Les mūle des Roma changent par contre leur comportement : ils semblent agir comme agissent les Gāǧe (vivants ou morts) et imposent en quelque sorte aux vivants de les traiter en Gāǧe. J. Okely, elle aussi, est arrivée à cette juste conclusion dans l'observation des Gypsies anglais, comme nous avons vu dans l'Introduction de ce chapitre, mais cette "conclusion" est ici pour nous seulement un aspect d'une situation de transition et d'un système plus large qui représente symboliquement de façon renversée les relations quotidiennes.

Il existe certaines évidences qui montrent que le mort est considéré encore "vivant" et que la "mort" du mort est un processus graduel . De nombreuses tombes en Italie portent les signes de la vie. Nous aurions voulu reporter ici la photo d'une tombe de Mande, par de nombreux aspects exemplificative, mais nous savons que la famille (encore en deuil) n'aurait pas du tout été d'accord. Dans la

tombe, il y a une photo du mort à son travail de ferrailleur, à la place de la photo habituelle en buste ; il y a une statuette de S. Thérèse de laquelle il était très dévôt, un fourgon en relief de couleur rouge, où on voit une personne au volant et une petite lampe électrique. Seul le nom gaǧikáno y est reporté, et les dates de naissance et de mort ne sont pas indiquées. Ici, le mort est encore "vivant". Nous ne trouvons pas le noir, il est caché, mais nous avons déjà vu que dans la "tombe" constituée par les muláne riča, des rubans noirs ou rouges peuvent être employés pour lier les "souvenirs", surtout les photos, qui représentent la "vie" des morts. Le rite funèbre a aussi de nombreux éléments de "vie", citons seulement l'exécution de la musique préférée et le fait que les membres de la famille puissent écrire leur nom románo dans les couronnes de fleurs. Ils s'adressent au mort avec le nom avec lequel le mort les connaît (connaissait). Le fait que les Roma ne reportent pas le nom románo du mort sur la pierre tombale constitue, à notre avis, seulement une possibilité qui n'est pas exploitée : la logique du système symbolique le permettrait parfaitement et nous avons mentionné que ceci arrive peut-être dans quelques tombes de la Slovénie. En outre, toujours d'après nous, le système pourrait permettre qu'un Rom prononce le nom muláno quand il va en visite au cimetière. Nous n'avons aucune certitude à ce sujet (10), mais ce serait parfaitement cohérent, puisqu'où se trouve la dépouille, se trouve le mūlo. Nous avons vu que, dans le troisième récit, le mūlo est décrit comme constitué par le squelette, donc tangible. Dans la conception des Roma, il n'y a pas de division nette entre l'âme et le corps : au niveau linguistique, le cadavre et l'esprit sont toujours appelés mūlo (11) et au niveau réel, même si le mūlo a des caractéristiques qui échappent à l'expérience quotidienne, il se présente avec son corps. C'est pour cela qu'il n'est pas bon de se désintéresser des ossements du mort, parce qu'ils sont le mort : à Mande, une famille n'a même pas voulu détruire la pierre tombale d'un parent qui a été exhumé. On a fait mettre les ossements dans la tombe du conjoint (mort plus de vingt

ans après) et graver son nom sur la nouvelle tombe, où ils ont posé la vieille pierre tombale : un mort avec deux pierre tombales. On pourrait donc penser que le mūlo peut vivre tant qu'il n'atteint pas la totale extinction physique de son corps et que jusque là, il est potentiellement actif. Mais si chez le mort on met les signes de la vie, loin du mort les vivants, de leur côté, assument les signes de la mort qui sont abandonnés graduellement au fur et à mesure que "le souvenir" du mort s'évanouit, c'est-à-dire que son extinction sociale avance. Dans le tableau V.2, nous résumons les comportements principaux que les membres de la famille suivent dans les trois phases pendant lesquelles l'un d'eux est "vivant", "mort-vivant" et "mort" définitivement.

	vivant	mort-vivant	mort
gažikáno ímeno	–	+	–
románo ímeno	+	–	+
termes de parenté	–	+	–
nourriture	+	–	+
biens	+	–	+
habitation	+	–	+
relations sexuelles avec conjoint	+	–	+
relations sexuelles avec consanguins	–	–	–
territoire	+–	+	+–
photo	–	–	–
rouge	+	–	+
noir	–	+	–
peur	–	+	–

Tab. V.2

Nous voyons que le plus souvent, les comportements de transition sont le contraire de ceux en vie et que les comportements en vie et dans la mort (définitive) correspondent toujours. Nous savons déjà que le temps des interdictions est différent et que c'est celui du mulăno ímeno qui est le plus dur à mourir, condensant puissamment l'essence du mort : nous pouvons dire sans aucun doute que quand un Rom se permet d'entendre d'abord et de prononcer ensuite le nom de son défunt, cela signifie que celui-ci est définitivement mort. Même le tabou du mulăno misto est plus limité. Trdina affirme que l'endroit est interdit pendant cinq ans (cit. dans Štrukelj, 1980: 211) chez les Roma nomades des environs de Novo Mesto ; en Italie, nous n'avons jamais entendu parler de dates fixes, mais seulement de libre décision des parents : celui qui "y tient", en théorie, pourrait aussi ne plus aller où est arrivé le décès. Or, le comportement inverse implique en effet que les vivants traitent le "mort-vivant" comme un Gağo. Mais cela ne veut pas dire, à notre avis, que le défunt est devenu un Gağo et qu'il n'y a pas de différence, dans la mort, entre Gağe et Roma. Les Roma se comportent en Gağe seulement quand ils ne sont pas "complètement morts", seulement dans la phase de transition quand les vivants s'occupent de leur extinction sociale pour pouvoir permettre la "rentrée" dans leur société. Cette rentrée ne s'effectue pas complètement avec la fin du deuil, qui représente seulement une transition dans la transition. Dans la tête d'un Rom, le parent défunt reste un Rom, mais un Rom aux comportements aberrants parce que négativement typique des Gağe. Nous verrons dans le chapitre suivant qu'il existe une correspondance de la part des Gağe qui produisent des être qui, bien qu'étant des Gağe, assument des caractéristiques positives aux yeux des Roma : les divinités.

Une fois ceci établi, ce qui doit arrêter notre attention n'est plus les inversions des comportements qui, pour la logique du système, pourraient être très nombreuses, mais les cas qui n'admettent pas les inversions et qui, au contraire, les considèrent de façon

négative. Dans le tableau V.2, trois cas ressortent :

Photo : les muláne zlike ne doivent pas être montrées trop facilement - nous l'avons vu - mais même les photos des vivants ne sont pas aussi inoffensives que cela. Il est rare qu'un Rom fasse voir sa photo et encore plus rare qu'un Rom donne sa photo au premier qui la lui demande. Au contraire, il y a une résistance visible à faire passer les photos de soi ou de sa famille, qui peuvent être offertes à des personnes de la plus grande confiance. Les Roma craignent beaucoup les raménd faites sur les photos et ils peuvent être faits sur les vivants comme sur les morts.

Territoire : les morts clouent les Roma dans la région où se trouve leur corps, c'est-à-dire où se trouve le cimetière. Le cimetière est le point de référence de la "zone" propre à une famille. Dans cette zone, il est probable que le mort ait vécu la plus grande partie de sa vie, ou qu'il se soit construit le capital gaǧikáno vital pour la survie au milieu des Gaǧe. Dans cette zone, il est fort probable que les membres de sa famille continuent à vivre même après l'extinction sociale du défunt : ceci est le vrai et unique héritage que les Roma peuvent se transmettre : les Gaǧe d'un territoire donné. Ce qui frappe quand on visite les cimetières de la Dolenjska, c'est que les tombes des Roma, comparées à celles qui se trouvent en Italie, semblent très négligées. Il faudrait avoir certaines données que P. Štrukelj ne nous donne pas pour pouvoir tirer des conclusions sûres; on peut en tout cas suggérer une interprétation : en Italie, les Roma sont arrivés depuis peu et le partage du territoire économique n'est pas encore définitif, alors ils appuient le respect de la tombe dans la tentative de sanctionner, envers les autres Roma et envers les Gaǧe, leur droit de rester dans la zone ; dans la Dolenjska par contre, les jeux désormais sont faits depuis longtemps et le cimetière a perdu de l'importance, d'un point de vue ostentatoire, comme élément symbolique d'appropriation des Gaǧe de ce territoire par les Roma.

Rapports sexuels : les limites du tabou de l'inceste et du canniba-

lisme symbolique ne coincident pas parfaitement. Un veuf ne peut pas "manger" sa femme et une veuve ne peut pas "manger" son mari, même si tous les deux pouvaient naturellement avoir des rapports sexuels. Pour ce qui concerne le conjoint, nous trouvons donc l'inversion : le rapport sexuel, impliqué dans le "cannibalisme", avec le conjoint mort, est interdit comme le sont beaucoup d'autres choses. Mais pour ce qui concerne les consanguins, il n'y a aucune inversion. Il faut remarquer que d'habitude la veuve, spécialement si elle est âgée, est la personne qui tend à prolonger le deuil et celle qui tend à montrer qu'elle "y tient" le plus, ce qui démontre que la réintégration d'une veuve dans la société est plus complexe que pour n'importe quel autre membre de la famille. Parfois, pour le conjoint, le mort ne "mourra" jamais définitivement et il devra déléguer aux autres parents le devoir d'"avoir des rapports sexuels avec lui" à travers les répétitions de l'alliance matrimoniale qui, comme nous avon vu, sont très intenses. L'interdiction de l'inceste entre les consanguins est reporté par contre au niveau symbolique : la sauvegarde du désordre de l'inceste se trouve à tous les niveaux. Nous pouvons conclure que la non-inversion arrive pour des çirconstances vitales de survie comme la santé physique (photo = malédictions), la santé économique (territoire où l'on produit) et la santé sociale (inceste). Tous les comportements inverses sont par contre transitoires : entre les Gağe et les Roma, l'union de comportements est seulement temporaire.

VI **DEVLÓRA.**

Sur la religion des "Tsiganes", on a écrit de tout et le contraire de tout, sur la "foi" des "Tsiganes" de même, et donc il nous semble difficile de trouver une brèche par laquelle insérer notre discours, sans qu'il tombe dans le déjà dit ou dans le banal. Les critiques à plusieurs Auteurs qui ont traité ce sujet nous seraient faciles, mais nous les laissons dans la plume et nous nous limitons à constater que beaucoup ont tout mis dans le même sac, en parlant en général de ces sacro-saints - c'est le cas de le dire - "Tsiganes" ou en abstrayant imprudemment "le religieux" du contexte social plus ample d'un groupe particulier. Nous ferons donc un effort pour oublier la plupart des choses que nous avons lues, puisqu'il nous semble que de nombreux discours qui ont été faits soient trop "intéressés". Dans un dessin humoristique de Schulz, Linus dit à Charlie Brown : "Tu as raison... La religion est un sujet très délicat!"

VI.1 Devlesker -

Po románe, il n'existe pas de termes pour dénoter notre concept de "sacré". Quand ils veulent exprimer "quelque chose de semblable", les Rome disent simplement qu'une chose est "de Dieu", "devléskero riči", en employant le génitif du terme Devel (Dieu) ou, plus rarement, l'adjectif correspondant devlikáno riči. Mais l'emploi de devlesker- est plus vaste et peut signifier n'importe quelle chose ou personne qui "ait à faire" avec Devel. Ainsi, quelqu'un qui croit peut être indiqué comme devléskero ǧeno, personne de Dieu ; un praticant est aussi un devléskero ǧeno tout comme un religieux et, en général, tous ceux qui "tiennent" à Devel. Il y a aussi les lieux de Dieu, devléskero misti, constitués essentiellement par les églises et sanctuaires et les objets de Dieu, petites médailles, images

pieuses, etc.

Les Roma disent qu'il croient "à" Dieu, pači pe Devléske, ou qu'ils croient "en" Dieu, pači pe ando Devel et traduisent eux-mêmes sans hésitation le verbe réfléchi pači pe par l'italien credere (croire) ; par conséquent, nous ne chercherons pas à pénétrer à fond ce qu'est la croyance pour les Roma (v. Needham, 1972). Nous avons entendu seulement deux Roma de vingt ans affirmer ne pas croire en Dieu, mais nous avons vu l'un d'eux allumer une bougie à l'église avant un baptême. Si dans certains contextes il est suffisant de savoir que quelqu'un pači pe Devléske, croit en Dieu, pour le reconnaître comme devléskero, de Dieu, la plupart du temps, est reconnu comme "homme de Dieu" seulement celui qui se comporte bien d'un point de vue moral, selon l'attente des Roma. L'opposition devléskero Rom/bengéskero Rom (Rom du diable) est souvent utilisée pour distinguer les Roma qui se comportent bien de ceux qui se comportent mal (envers d'autres Roma). Les Gađe aussi peuvent être devléskere ou bengéskere, dans le sens de bien se comporter ou de mal se comporter, mais leurs comportements (même entre Gađe) sont toujours évalués d'après l'idée qu'ont les Roma de juste et d'injuste. Le "religieux" et le "moral" et donc le "social" ne font qu'un dans la vie des Roma, sont inséparables. L'important c'est de croire, parce que ceci fait partie de l'homme, indépendamment des distinctions que les Gađe peuvent faire. Quand un Reháno, qui se disait musulman, expliqua à un groupe de Roma comment on prie dans la mosquée, ils ne se moquèrent pas du tout de lui et reconnurent que même les Rehéne sont de Dieu. Parlant d'un Gađo Žido, juif, de sa connaissance, un Rom nous dit que lui aussi est sans aucun doute un homme de Dieu. Il blâmait seulement le fait qu'il n'était pas baptisé : "Dans le fond, ça ne lui coûterait rien, non ?" Si ce que nous indiquons comme la "sphère de la religion" est aussi emboîtée dans la vie des Roma, il est inévitable de s'attendre à ce qu'elle ne puisse pas faire abstraction des constructions cognitives, sociales et symboliques dont nous avons parlé dans les chapitres précédents et qu'elle en constitue même un aspect intégrant.

VI.2 Devel et Devlóra.

Avant toute autre considération, nous donnons la liste des êtres surnaturels qui entrent dans la catégorie du devlesker- en en reportant les noms po románe et leur traduction po gağikáne que font les Roma mêmes.

- Devel : it. Dio (Dieu). On sait qu'il y est et qu'il peut décider les événements de ce monde et la vie des manúša. Il peut récompenser et punir et peut arriver partout, puisque Devléste hīle bare vasta Dieu a les bras longs. Certains disent qu'il vit au ciel, où ils reconnaissent dans la Voie lactée le "route de Dieu", devléskero drom ; d'autres disent qu'il est partout, d'autres nu paradízo, au paradis, lieu non identifié qui n'est pas dans ce monde, mais d'autres nient l'existence du paradízo. Sa forme reste imprécise et les Roma ne s'inquiètent pas de lui donner de contours précis. Il y est et c'est tout. Il semble ne dépendre d'aucun autre être, sinon de baj(t) (=chance, sort) de laquelle, d'après quelques-uns, il ne peut pas se soustraire. Parfois, baj(t) et Devel semblent correspondre, mais il ne nous semble pas que bajt soit une force personnalisée comme l'est par contre Devel. Devel est blasphémé seulement po gağikáne.

- Devlóro (litt. Petit dieu), Jézus : it. Gesú (Jésus). Il est le fils de Devel, il a les pouvoirs de celui-ci ou peut-être quelques-uns en moins. On sait que c'était un homme et qu'il est mort sur la croix, tué par certains Gağe. Il est peut-être plus invoqué que Devel, mais comme le Père, il apparaît assez inaccessible.

- Devlóri (litt. Petite déesse), Majka boza, Majka bózitsa (< croate "Mère divine"), Gağóri (litt. petite Gāği) : it. Madon(n)a (Vierge). Elle est la mère de Devlóro, elle a ses pouvoirs. On sait qu'elle était une Gāği. Les Roma ont une vénération particulière pour elle et elle est sans aucun doute la plus invoquée de tous les êtres surnaturels. C'est elle qui aide les Roma de façon particulière. Son image est présente dans beaucoup de kampíne.

- Devlóre, sveti : it. Santi(e), (Saint(e)s). Les Saints aussi sont appelés "petits dieux". Le terme italien santo/sante et celui d'origine slovéno-croate sveto (< svet) sont utilisés habituellement

pour indiquer un saint particulier, par exemple Saint Antoine, etc., mais en "groupe" les Santi sont les devlóra, les petits dieux. Mais un saint ou une sainte non précisés peuvent aussi être indiqués par devlóro et devlóri. Quelques fois, on peut discerner une hiérarchie entre les devlóra, d'autres fois ils semblent avoir une puissance égale, mais toujours moins puissants que Devel, que Devlóro fils de Devel et que Devlóri, mère de Devlóro. Quelques groupes locaux ont leur propre santo ou leur propre santa auxquels ils s'adressent très souvent dans les invocations, fréquentant leurs églises et gardant leurs images dans la kampína. Certains Roma de l'Italie du nord-est reconnaissent pourtant une supériorité indiscutable à Saint Antoine, dont le sanctuaire est à Padoue. Pour les choses très importantes, on va vers lui ou vers lui et le saint local ensemble. Les devlóra assistent Devel pour aider ou punir les hommes, mais dans les faits, avec Devlóri, ce sont eux les plus "chargés de travail" de la part des Roma. Devel et tous les devlóra peuvent punir mais ils sont surtout invoqués pour avoir une aide, et, contrairement aux mūle, ils ne sont pas craints. Il n'y a absolument pas de risque qu'ils viennent parmi les vivants et se fassent voir à eux. Même si cela arrivait, ce ne serait certainement pas quelque chose à garder caché ; quelques Roma sont allés à Lourdes, sachant bien que là, y était apparue Devlóri et justement pour demander là une grâce. Un Rom, au contraire, n'irait jamais dans un endroit où est apparu un mūlo pour lui demander une aide.

Le personnage de Benk (pl. Benga), le diable, n'est pas beaucoup considéré. P. Štrukelj (1980:252-255) rapporte deux récits dans lesquels il apparaît, mais parmi les Roma d'Italie, nous n'avons jamais vérifié une grande considération envers lui. Il nous semble qu'il apparaisse surtout dans les façons de dire, plus qu'existant comme être personnel : po bengáne, en diable, bengéskero Rom, bengéskero Gāǧo, Rom du diable, Gāǧo du diable, etc. Les vieux disent qu'il peut apparaître sous la forme de sāp, serpent. A. Rao (1975a:148) et B. Uhlik (1983:243) rapportent que certains Manuš de la France et certains Roma de la Yougoslavie associent l'épilepsie au diable,

et l'appellent par exemple beñgã limãtã ou simplement benga (diables). Nos Roma l'appellent par contre avec des termes d'origine slovène, padavítsa (< slov. padavica) ou bozats (< slov. Bozjast) ; ce dernier terme, par un "hasard" étrange, a la même racine que des termes solvènes comme Bog, bozji, Dieu, divin. De nombreux Roma associent l'épilepsie au diable ; nos Roma, sous l'influence slave, l'associent à Dieu.

VI.3 La nature des devlóra .

L'origine chrétienne du panthéon des Roma est évidente et les Roma mêmes disent qu'ils sont chrétiens catholiques et qu'ils ont toujours été catholiques. Nous ne voulons pas nous avancer à fond dans mille considérations déjà faites sur la religion des "Tsiganes", s'il s'agit de "syncrétisme" ou de "symbiose", s'il y a un "noyau primitif" (v. par ex. Cozannet, 1973:67-70) ou s'il y a des éléments d'un ancien chamanisme (v. Sanerov, 1970), etc., etc. Partons plutôt d'une généralisation que les spécialistes d'anthropologie de la religion ont déjà énoncée depuis longtemps : "L'action efficace de l'oikos [=environnement] dans la formation de la culture se manifeste nettement aussi par rapport à l'activité religieuse et magique (...). Non seulement les expressions conceptuelles et théoriques sont étroitement liées à l'oikos, mais aussi les manifestations rituelles. Et il est simplement logique que ceci s'avère. En effet, le but premier et immédiat de la religion et de la magie est de soulager le poids existant de la condition humaine, ce qui serait tout-à-fait illusoire et inefficace si l'activité religieuse et magique ne bougeait pas en relation avec la situation ambiante à l'intérieur de laquelle la condition humaine prend sa consistance : (...) Le rapport intime entre les écosystèmes et l'ethnème religieux-magique doit par conséquent être considéré comme important et fondemental" (Bernardi, 1974:363-364). Sur la base de ce rapport intime, B. Bernardi construit une typologie formée par le "théisme sylvestre", par le "théisme agreste" et par le "théisme pastoral". Avec cette terminologie, il veut mettre"en relief le thème central de la recherche

de Dieu, mais pas l'idée de Dieu en tant que tel, et la différence qu'une telle recherche assume par le rapport avec les écosystèmes correspondants" (1974:365).

Revenant à nous, essayons de voir comment se développe le "rapport intime" entre les croyances de māre Roma et leur milieu particulier, vécu par eux comme étant formé avant tout par l'"humanité-nature" des Gağe. La recherche de la divinité passe à travers deux routes : 1) assumant les croyances magico-religieuses des Gağe ou, tout du moins, se référant expressément à elles ; 2) divinisant le milieu même, c'est-à-dire les Gağe. Si les Pygmées Mbuti divinisent la forêt, si les agriculteurs mettent l'accent sur la fécondité de la terre et de la famille, si les peuples pastoraux accentuent le caractère céleste de l'être suprême (v. Bernardi, 1974:363-376), les Roma, de leur côté, privilégient l'humanité-"nature" dans laquelle ils sont immergés.

La référence aux croyances des populations non-tsiganes nous semble une constante de tous les Roma en Italie, à l'exception de quelques Măğarja qui, dans les dernières années, ont embrassé les croyances millénaires de l'Eglise Evangélique (v. Piasere, 1984b). Avec la terminologie proposée par Bernardi (1974) et par Rao (1982), on pourrait peut-être généraliser la discussion pour voir si l'on peut parler d'un "théisme" propre aux "peripatetics" ; mais il ne nous intéresse pas ici de développer le point 1), qui rentre dans l'approche plus générale des modalités d'acquisition des traits culturels des populations gağe, comme nous l'avons mentionné dans l'Introduction. C'est le point 2) qui doit attirer notre attention, également parce qu'il nous semble n'avoir jamais été pris en considération par d'autres groupes de Roma.

En Italie, nous n'avons jamais entendu raconter de mythes sur l'origine des Roma par nos Roma et nous n'en avons trouvé aucune trace, pas même dans la littérature disponible. Heureusement, l'inépuisable P. Štrukelj comble encore une fois nos lacunes et peut-être celles des Roma mêmes que nous connaissons. Nous ne croyons pas faire d'extrapolations illicites pour démontrer notre thèse, puisque

nous aussi avons recueilli en Italie plusieurs récits et chansons qu'elle rapporte et donc les légendes qu'elle publie, même si nous ne savons pas si elles sont encore racontées par les Roma d'Italie, font sans aucun doute partie de leur tradition.

a) Une de ces légendes, recueillie en 1962 à Šentjernej, réfère qu'un jour au paradis, Dieu alla trouver Adam et Eve. Puisqu'ils avaient honte d'avoir beaucoup d'enfants, ils n'en firent voir qu'une partie à Dieu et cachèrent les autres. Dieu demanda si ceux qu'il avait en face de lui étaient tous les enfants qu'avaient Adam et Eve et ils dirent oui. Dieu se mit en colère et dit qu'à partir de cet instant, il n'aurait pris soin que de ceux qu'il voyait, tandis que ceux qui avaient été cachés seraient devenus Tsiganes. De ceux-ci, Adam et Eve devaient prendre soin ; ils auraient vécu dans les bois et seraient toujours restés sans maison. Seuls les autres dont lui-même prenait soin, auraient eu maison et terre (Štrukelj, 1980:225). Ce mythe superbe n'est pas un récit isolé puisque l'Auteur nous informe en avoir recueilli une variante même à Črnomelj. Les traits essentiels semblent être :

1) Roma et Gače sont frères parce qu'enfants d'Adam et Eve ;
2) les Gače sont enfants putatifs de Dieu ;
3) les Roma sont seulement enfants d'Adam et Eve ;
4) les Gače ont la terre ;
5) les Roma vivront dans les bois mais pas même les bois seront leur propriété : "Cigani pa ne bodo dobili ničesar" (si nous traduisons exactement : "Et les Tsiganes n'auront rien").

Donc, Roma et Gače sont sans aucun doute hommes (manúša) parce qu'enfants des mêmes parents (v. niveaux 1 et 2 de la taxonomie ethnique), mais Dieu et le territoire appartiennent seulement aux Gače.

L'opposition entre Gače = enfants de Dieu et Roma = bannis de Dieu apparaît aussi dans d'autres récits :

b) Marie ne trouva pas de logement à Bethléem et passa la nuit dans une étable. Quand son fils nacquit, les autres crièrent : "Tsiganes !". Comme punition, ils devinrent eux-mêmes Tsiganes (1980:225).

c) Quand Marie et Joseph s'enfuirent de l'Egypte, ils durent aller

de pays en pays. Quelques-uns se moquèrent d'eux en disant qu'ils étaient des Tsiganes ; à cause de leur moquerie, ils sont devenus eux-mêmes Tsiganes (1980:225-226).

d) Une autre série de récits se réfère aux fameux clous de la croix : les Tsiganes forgèrent les clous pour mettre le Christ en croix et pour cela, ont été punis et doivent voyager par le monde (1980:226). Si Devel apparaît comme un Gāčo seulement indirectement, Joseph, Marie et son fils apparaissent sans aucun doute comme des Gāče après qu'ils aient "créé" les Roma. D'autre part, nous avons déjà indiqué que la Vierge peut être désignée justement comme Gaǧóri, la petite, douce Gāci : "Te tu strafíni Gaǧóri, que la Vierge te punisse !"

Les autres devlóra aussi sont des Gāče. Nous rapportons deux épisodes. Un jour, nous parlons avec le vieux Tapi sur l'éventualité d'aller faire un saut aux Saintes-Maries de la Mère pour voir comment se déroule ce fameux pèlerinage des "Tsiganes". Nous commençons à lui expliquer un peu la légende des deux Marie et de Sainte Sarah, mais nous voyons qu'il nous regarde en riant :

Tapi : "Qu'est-ce que c'est, cette Sarah ? Une Tsigane, une Romni ?

Nous : L'histoire dit comme ça.

Tapi : C'est impossible ! Jamais entendu que les Roma deviennent des Santi.

Nous : Je ne sais pas si c'est vrai ; c'est l'histoire qui dit comme ça et il paraît que les Roma, en France, y croient.

Tapi : Impossible ! Ecoute : si c'est une sainte, alors elle n'était pas Tsigane ; si c'était une Tsigane, alors ce n'est pas une sainte. Mais quelle espèce de Tsigane est-ce, une Tsigane qui devient sainte !

Nous : Et pourquoi est-ce que les Roma en France disent comme ça, alors ?

Tapi : mais tu n'as encore rien compris, toi ! vašo lōve, na, pour l'argent, non ! Si tu dis qu'il y a beaucoup de Gāče qui vont voir..."

A une autre occasion, il nous arrive de montrer à deux Roma de guère plus de vingt ans une illustration qui représentait Ceferino Jimenez

Malla, dit Pelé un kalo espagnol des années 30 qui, disait-on, méritait la canonisation : "Comment il s'appelle, celui qu'ils veulent faire saint ?"- nous demande un des deux Roma. "Pelé". "Ah, voilà ! Seul un Rom qui s'appelle comme ça peut devenir saint !", avec une claire référence au terme po románe "pele", testicules.

En somme, les devlóra sont des Gağe : ce sont les Gağe qui ont le pouvoir de canoniser et il est clair qu'ils ne canonisent que d'autres Gağe. La production des êtres surhumains auxquels les Roma doivent "tenir" est équitablement partagée entre Gağe et Roma : les premiers sont les producteurs des devlóra, les deuxièmes sont les producteurs des mūle.

VI.4 Rašája et hálige Gağe.

Non seulement les Roma croient dans les dieux des Gağe et les conçoivent eux-mêmes comme Gağe, mais ils croient aussi dans les capacités des ministres du culte des Gağe, qui sont eux aussi des Gağe. Le prêtre catholique (rašáj) est peut-être la personne la plus ambiguë qui existe parmi les manúša et on peut trouver envers lui, d'un Rom à l'autre et d'un moment à l'autre, des opinions et des comportements totalement opposés. Sa nature de Gağo n'est jamais mise le moins du monde en discussion : il était gağo avant de devenir rašáj, reste gağo après et reste gağo même après la mort. Comme tel, on sait qu'il se comporte comme les Gağe et donc doit être traité en Gağo. Mais il est aussi le Gağo de médiation par excellence entre les Roma et les mūle, médiateur entre les Roma, Devel et tous les devlóra.

On peut avoir des rapports économiques avec le prêtre, en tant que Gağo. Il est habituellement considéré comme le propriétaire de l'église dans laquelle il oeuvre et comme tel, très riche. Tous les échanges économiques privilégiés par les Roma sont possibles : mendicité, commerce et vol. Comme Gağo, il peut désirer même les femmes des Roma : "Alors ma femme était dans la rue et demandait la charité, non ! Et un prêtre vient vers elle et lui demande si elle vient avec lui. "Je te paie - dit-il - pas pour rien". Ma femme l'a tout de suite chassé et peu après, j'arrive. Elle me dit ce qui s'est pas-

sé et moi, tout de suite : "Où est-il, par où est-il parti ?" Mais il s'était sauvé. Sinon, tu sais, je lui mangeais l'église et tout le presbytère". Comme Gāğo, il est improbable qu'il n'ait pas une femme lui aussi et, dans le fond, c'est juste comme cela : "Regarde, Père ..., au début, il était venu avec nous pour une pénitence, tout seul, il y a de nombreuses années. Nous avions la karavána et lui une tente, comme un misérable... Mais maintenant il s'est casé lui aussi avec l'institutrice. Il a sa kampína et sa femme, lui aussi". On sait que la chasteté est prescrite aux rašája, mais : "je crois bien que pas même les Saints arrivent à résister... J'ai entendu qu'on voulait faire sainte une qui s'est laissée tuer plutôt que d'aller avec un Gāğo... il faut croire qu'il ne lui plaisait pas.." On sait que les rašája dépendent des évêques et que le Pape est le chef, mais si celui-ci est inaccessible pour les échanges économiques, quelques-uns se vantent d'être arrivés à vendre de l'"or" même à un évêque : "je ne sais pas s'il était vraiment évêque, il avait le petit bonnet rouge, tu sais ! Plus de dix millions..."

Les Roma comptent souvent sur les rašája comme médiateurs avec les Gāğe et aujourd'hui en Italie, parmi tous les Roma, ce sont peut-être ceux qui comptent la plus grande présence de religieux qui vivent avec les "Tsiganes". L'amitié avec un prêtre est une des nombreuses amitiés utiles pour le capital gağikáno et nous avons déjà vu que les Roma préfèrent l'accumuler avec des rapports face à face plutôt qu'en suivant les filières bureaucratiques. Justement pour cela, pour être précis, il faudrait dire qu'un groupe local de Roma est constitué par un noyau de frères et par quelques familles qui leur sont apparentées, plus un ou plusieurs Gāğe présents plus ou moins temporairement. Il s'agit d'habitude de missionnaires, religieux ou laics, mais quelques fois il s'agit de volontaires d'associations pro-Tsiganes, d'enseignants, d'étudiants. Nous croyons qu'il n'y ait pratiquement pas de famille qui n'ait pas vécu au moins un jour campée avec un Gāğo. Tous ces Gāğe - l'ethnologue compris, naturellement - peuvent servir pour le propre capital gağikáno et ceci semble une procédure traditionnelle. Štrukelj (1980:34) parle

d'un prêtre qui avait réussi à recueillir un dictionnaire po románe (qui a été perdu), ce qui implique que ce prêtre les fréquentait et qu'il était bien accepté. Dans un témoignage, Miha (1978) se rappelle: "En Slovénie aussi nous avions un curé qui s'intéressait aux Tsiganes. Il faisait même les papiers et comme ça nos gens pouvaient circuler en règle. J'étais jeune alors, parce que c'était avant la guerre, et le curé avait déjà presque cinquante ans. Il était curé d'un village qui s'appelait Ambruso [Ambrus], près de Ljubljana. Pour aller là-bas, il faut prendre la route qui va de Ljubljana vers Novo mesto, à travers Zagradec. Quand on est à Zagradec, on tourne à droite vers Zviroe [Žvirče] et on arrive tout de suite à Ambruso. Je me rappelle encore très bien toutes les routes." D'après une nouvelle reportée dans Rom (1983:41), il y a encore aujourd'hui à Novo Mesto un prêtre qui suit les Roma et sait parler po románe. Le prêtre connaît bien les méandres des bureaux des Gağe et donc il est automatique de lui demander des services et des aides. Il faut agir quelques fois avec astuce, comme avec les autres Gağe : "Notre nouveau prêtre est arrivé : maintenant, on doit commencer à demander petit à petit qu'il fasse quelque chose pour nous.. Attendons un peu, sinon il en aura vite assez de nous...".

Comme personne de liaison entre les vivants et les mūle il est sans aucun doute à craindre et à garder éloigné : une Romni nous disait : "Je ne me marierais jamais avec un prêtre parce qu'il va avec les mūle". Nous avons déjà parlé de cet aspect et nous renvoyons donc au chapitre précédent. Il nous importe ici de souligner que son ambiguité dérive surtout du fait qu'il est vu comme trait d'union avec les deux catégories d'êtres surhumains en même temps - les mūle et les devlóra - dont la nature est bien distincte, et aussi pour l'écart existant entre la conception des Roma et celle du rašáj même : ils le considèrent avant tout comme le gağo des morts, tandis qu'il se présente comme le gağo de Dieu. Il arrive donc que selon les bons ou les mauvais rapports qu'un Rom réussit à instaurer avec un prêtre, il lui accréditera une caractéristique d'après la situation du moment, en pêchant parmi le stock de ses fonctions ambiguës. Pour l'un,

le prêtre sera à éviter, pour l'autre (peut-être son frère), il sera à rechercher ; l'un fera les conjurations contre les malheurs s'il le rencontre dans la rue, l'autre lui fera inaugurer l'automobile neuve pour prévenir les accidents.

Les services du rašáj sont demandés obligatoirement à deux moments : pour le baptême et pour les funérailles, juste après la naissance et juste après la mort. L'enfant doit être baptisé pour pouvoir entrer dans le monde des hommes, dans celui des Roma en particulier, et le baptême doit être fait par le rašáj, parce que seul un rašáj a le pouvoir et les capacités de rendre un baptême valable. Les mêmes gestes et les mêmes formules pourraient être faits et prononcés par un autre Gãǧo, mais ils n'auraient aucun pouvoir. Le Rom donc, au cours de sa vie, pourrait ne pas demander à un prêtre des services pour lui-même, mais il est obligé de les demander pour les autres, pour celui qui doit entrer et pour celui qui doit sortir du monde des hommes.

Comme "gãǧe de Dieu", les prêtres sont les plus cotés pour devenir devlóra et ils pourraient le devenir même avant la mort. Don Mario Riboldi, un rašáj qui fréquente mãre Roma depuis trente ans et qui a sans aucun doute énormément de choses à signaler à l'ethnographe (ses traductions po románe des passages de la Bible démontrent une connaissance exceptionnelle de la vision du monde des Roma) se trompe - croyons-nous - à une occasion : "Et ainsi un jour, un Rom, en m'entendant chanter une chanson de Noël que je venais de composer, est rentré chez lui pour dire : "Don Mario est un vrai Dieu", voulant dire "est vraiment un homme de Dieu". Aucun des hommes qui l'écoutait ne dit non" (Riboldi, 1975:32-33). Si, comme nous pensons, ce Rom était un Hervátо, il voulait dire juste ce qu'il a dit, parce que po románe, la phrase serait : "Don Mario hilo čačo devlóro, Don Mario est un vrai devlóro".

Si les devlóra sont Gãǧe et si les rašája doivent être Gãǧe, il est inconcevable qu'un Rom devienne prêtre ou frère ou qu'une Romni se fasse soeur. A notre connaissance, il y a en Italie seulement deux Romnja soeurs : une est une Kalderašítsa et l'autre semble de

mãre Roma. En ce qui concerne la première, un jour un Rom nous dit : "Ces Mágerja ne savent plus qu'inventer. Maintenant, il y a ceux qui commencent à se faire passer pour des prêtres (référence aux Kalderáš qui ont embrassé les doctrines de l'Eglise Evangélique et qui admettent le sacerdoce des Rom) et aussi celle-là qui est devenue soeur. Mais tu verras que s'ils n'en ont pas assez, ils ont leurs motifs..". Le deuxième cas n'est pas sûr et il s'agirait en tout cas d'une femme abandonnée en bas âge par ses parents et qui aurait vécu dans un institut des Gãğe (Branko, 1980).

Alors que les services rituels des rašája sont demandés pour les autres, les services des hálige (ou hájlige) gãğe sont d'habitude demandés pour soi-même ou pour des parents qui sont déjà entrés et pas encore sortis du monde des hommes. L'expression "hálige gãğe" est empruntée au dialecte des Gíftarja et signifie : "les saints Gãğe". Les Roma appellent aussi ces personnes avec les termes italiens "santo", "santa". Ces personnes, presque toutes des femmes, sont fréquentées essentiellement dans un but thérapeutique, pour prévenir une maladie ou pour la combattre. La croyance en leurs capacités est très répandue et les Roma sont disposés à faire des milliers de kilomètres et à dépenser des millions de Lires pour pouvoir profiter de leurs services. Une guérisseuse, c'est-à-dire une "sainte", sous les feux de la rampe à notre époque, par exemple, habite et exerce dans l'Italie du Sud, dans les Pouilles, mais de nombreux Roma de l'Italie du Nord prennent le train et vont la voir pour se faire soigner. Presque tous les Roma ont leurs amulettes et leurs petits sachets pendus au cou, reçus des mains de la háligi gãği et plusieurs Roma ont brûlé les coûteux édredons à la suite de ses dispositions. Il s'agit sans aucun doute de personnes "de Dieu" qui peut-être, plus que les rašája, sont capables de rester chastes (v. aussi Riboldi, 1975:35), mais elles sont somme toute moins connues que les prêtres et pour cela moins ambiguës.

VI.5 Kangéri et mesa.

En 1959, un curé de Kočevje faisait savoir que "chez nous, les

Tsiganes du nom de Hudorovič et Brajdič reçoivent seulement le sacrement du Baptême. Ils sont aussi enterrés avec le rite religieux catholique. Ils ne reçoivent pas d'autres sacrements" (cit. par Karpati, 1962:111). Un missionnaire qui vit miskor Roma, parmi les Roma, en Italie, nous écrit dans une lettre personnelle en août 1983, après un voyage en Dolenjska : "Je suis allé voir le curé de Kočevje (...).Il ne voit les Roma que quand ils viennent à lui pour un baptême ou pour les funérailles". Si le monde du divin est un monde produit par les Gağe, la pratique du divin suit des modalités purement románe, aussi bien en Italie qu'en Yougoslavie.

Les Roma appellent mesa (< it. messa, messe) tout rite religieux, sans distinction, célébré par un prêtre. Même quand plusieurs personnes se retrouvent pour prier, lire la Bible, etc., les Roma disent qu'ils sont en train de "faire la mesa".Ils reconnaissent que la mesa peut se faire partout, mais son lieu privilégié doit être le lieu sacré des Gağe, kangéri (ou kingéri), l'église. Le moment de Dieu, la mesa, et le lieu de Dieu, la kangéri, sont des événements et espaces laissés surtout aux Gağe. Même dans les groupes locaux où il y a le missionnaire catholique, la participation à la mesa faite au camp est presque nulle : il est juste que le rašáj la fasse, mais elle reste son affaire. Quand quelqu'un participe, il le fait souvent plus par "respect" envers le prêtre que par désir de participation ; les Roma sont prêts à accourir aux mese d'un prêtre qui "compte" et ont l'habitude de dédaigner celles du prêtre sans pouvoir ni autorité parmi les Gağe. Même les groupes dans lesquel il y a le rašáj exigent de toutes façons que les mese qui sont fondamentales pour eux, celle du baptême et de l'enterrement, soient célébrées ando kangéri, dans l'église, dans la vraie et pas au camp ou dans la caravane transformée en église.

Malgré les tentatives des prêtres catholiques, les Roma continuent à suivre leurs propres rythmes de pratique. Dieu et tous les petits dieux ne sont pas à "adorer", le mysticisme est complètement inconnu parmi les Roma. C'est le devoir du rašáj de garder les contacts avec Dieu ; ils ont autre chose à penser - nous le disions -

et ils s'adressent aux devlóra seulement pour pouvoir être aidés quand le contrôle de cet "autre" devient précaire. Les rythmes de la pratique ne sont pas cadencés de façon précise, mais suivent les exigences du moment, ou peuvent l'être quand un Rom décide de sa propre volonté de se donner un rythme et des obligations.

Les Roma vont surtout à l'église pour demander de l'aide aux devlóra ou bien pour remercier les devlóra de l'aide reçue. Ils font surtout des "pactes" avec les devlóra au moyen des voeux : ils promettent de se comporter d'une certaine façon si ils leur donnent ce qu'ils demandent. Un Rom, par exemple, a promis de ne plus aller voler si son fils malade ne mourrait pas. Le fils n'est pas mort et il a tenu sa promesse ; maintenant il vend de l'or particulier, il fait le "gušt" tandis que d'autres volent, mais lui, il ne vole pas. Un autre Rom avait promis d'aller chaque année à un sanctuaire si son fils malade ne mourrait pas et, plus de vingt ans après son voeu, il l'a toujours accompli. On va aussi à l'église pour jurer solennellement devant d'autres Roma : le devlóro de service sera le garant du serment.

L'aide des devlóra a son prix, elle n'est jamais gratuite. Une bougie (sviče, swiča) coûte peu, mais les devlóra en consomment beaucoup et préfèrent parfois les gros cierges. Quand une affaire avec les Gağe a particulièrement bien marché, il y a peut-être eu l'aide non demandée d'un devlóro ou d'une devlóri et il est juste que lui ou elle aussi ait sa récompense et les aumônes sont parfois plus que généreuses. Les devlóra sont traités dans ces occasions comme les Roma puisqu'eux aussi bénéficient de la distribution d'une partie des biens qu'un Rom a acquis des Gağe.

Même si chaque groupe local a son devlóro sur lequel compter, les Roma aiment faire des pélerinages dans d'autres sanctuaires. Pour utiliser une expression bien connue, le pélerinage est un fait social total, un moment qui condense toute la vie sociale des Roma. La plupart du temps, il sanctionne devant les autres Roma le droit d'exploitation de la région, du territoire élargi par la contrainte de fluidité. Encore aujourd'hui par exemple, des familles qui vi-

vent près de la frontière avec la Yougoslavie et qui ont aussi des rapports avec les Gağe yougoslaves, ont un sanctuaire en Italie et un en Slovénie. Au contraire, les Hervàti qui fréquentaient autrefois un sanctuaire dans les environs de Rijeka (à Trsat) et qui aujourd'hui ne fréquentent plus la Croatie du nord-est, s'adressent seulement aux sanctuaires italiens.

Le pèlerinage est un moment productif : aux environs du sanctuaire on peut mendier, voler et faire des commerces ; ce n'est pas un hasard si, par exemple, à la fête de S. Antoine, à Padoue, il y avait une grande foire aux chevaux. C'est un moment de distribution et de consommation : on donne au devlóro ou à la devlóri, on s'échange des aliments et des boissons entre Roma, on mange entre Roma. C'est un moment de haute politique : on arrive avec l'auto ou la roulotte neuves pour montrer sa propre prospérité ; on arrive pour résoudre certaines questions en suspens avec d'autres Roma ; en partant, on donne la possibilité à deux jeunes de s'enfuir ensemble ; on y va pour rencontrer des Roma que l'on ne voit plus depuis longtemps, pour avoir des nouvelles, pour connaître les derniers faits des Roma ; on y va pour faire la fête, pour avoir un moment de joie intense ; on y va pour le capital gağikáno, pour faire voir aux Gağe que les Roma aussi "tiennent" à cette fête ; on y va aussi pour des voeux et des remerciements au devlóro ou à la devlóri, mais le temps de la visite à l'intérieur de l'église n'est rien par rapport à celui que l'on passe "à l'extérieur" de l'église, dans ses environs.

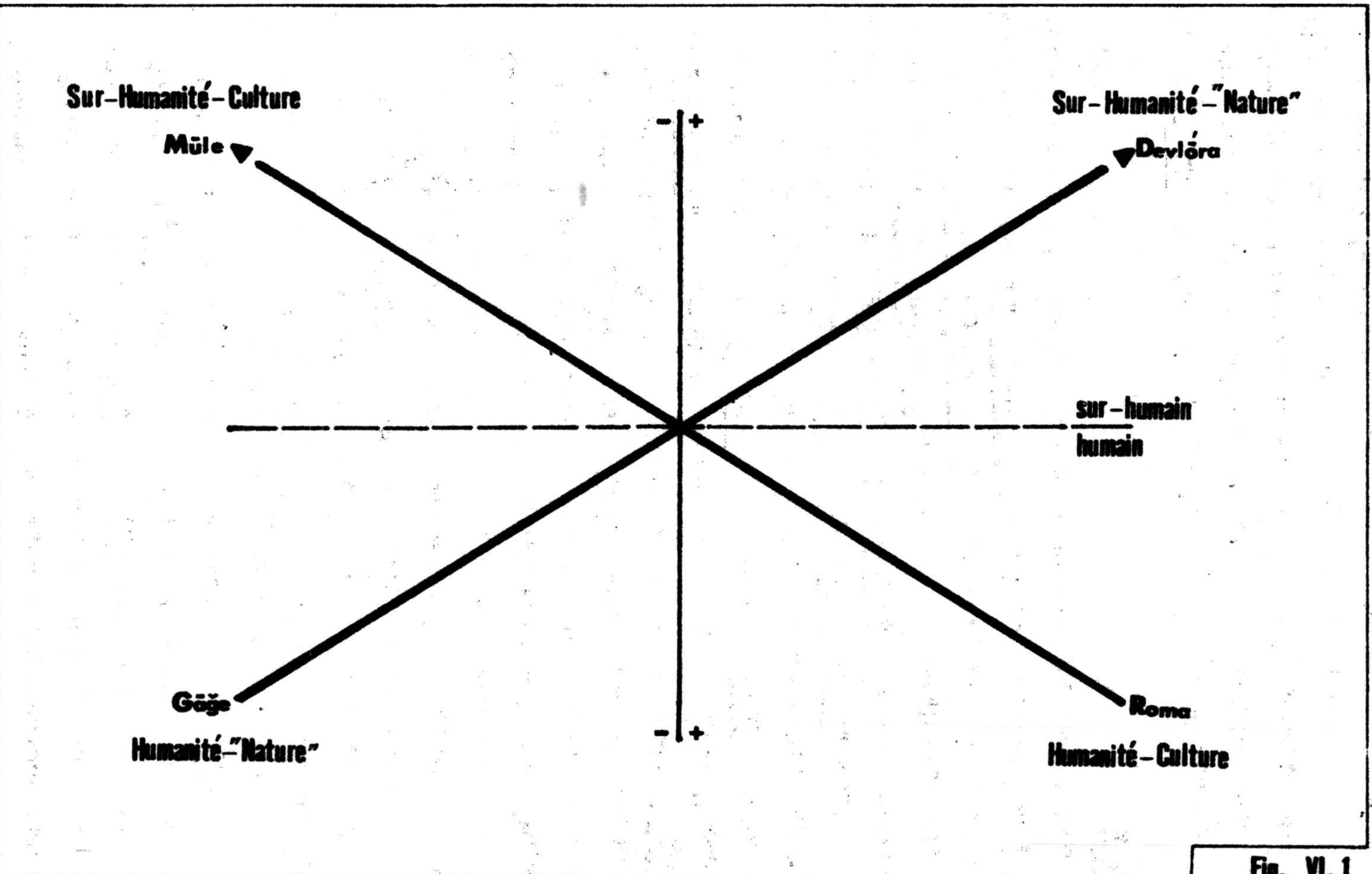
Un Rom peut y aller seul, avec sa famille, avec d'autres Roma. Dans les dernières années, en Italie, ils vont fréquemment aux pèlerinages organisés par des prêtres catholiques, même dans des sanctuaires qu'ils ne fréquentaient pas d'habitude et, au moins pour les plus riches, dans des localités éloignées ; mais en Italie aussi, comme en Yougoslavie, on n'y va pas s'il veut mieux éviter des rencontres avec des Roma avec qui il existe des tensions : aller et ne pas aller font partie du même langage. S'il y a aujourd'hui en Italie une tendance à la diminution des visites collectives aux grands sanctuaires, ceci reflète peut-être la fermeture des groupes

locaux et l'affaiblissement de la contrainte de fluidité. Les fêtes de famille, comme le baptême et les anniversaires, autrefois inexistantes, sont en train de prendre consistance : la famille tend à se refermer sur elle-même, diminuant la distribution extérieure. Les moments de Dieu restent, mais il semble que ce soit un Dieu de plus en plus privatisé, comme le sont, d'autre part, les Gaǧe.

VI.6 Devléha!

Chez les Roma, le salut est un souhait de pouvoir rester avec Dieu, devléha ! ou avec le petit dieu, devloréha ! Pendant la journée, les dieux sont souvent invoqués ("Santa Terézitsa mri !"), ou aussi la localité même d'un sanctuaire ("Castelmonte mro !") ; ils sont souvent appelés à punir ("Te tu strafíni devlóri ! que le devlóri te punisse !" ; "te tu kastiǵini Castelmonte ! que Castelmonte te punisse !"). Positivement ou négativement, on demande leur aide. L'attitude envers les mūle et envers les devlóra pourrait sembler pareille : parfois, on les cite à la suite, en jurant : "po mre mūle i po sa devlóra, sur mes morts et sur tous les dieux" ; parfois, on demande de l'aide aussi bien aux mule qu'aux devlóra, parce qu'une action cumulative de tout est plus puissante ; parfois, dans des cas exceptionnels, comme pourrait l'être une grave maladie, on a recours à toutes les puissances possibles : on va chez le médecin, chez le prêtre, chez la guérisseuse, on fait le tour de trois sanctuaires et on invoque les morts. Il ne doit rien rester qui n'ait pas été tenté. Mais il est clair que, si les mūle peuvent aider, ils sont cependant surtout à craindre et que si Devel et les devlóra peuvent punir, ils sont surtout là pour être secourables.

Le monde des devlóra ne semble pas connaître toute l'élaboration symbolique qui par contre caractérise le monde muláno - en fin de compte, ils sont les dieux des Gaǧe et Gaǧe eux-mêmes - mais son existence donne tout de même une cohérence au système de représentation du monde surhumain et l'emboîte directement dans la structure ethno-sociale des Roma. La figure VI.1 est un résumé général, pratiquement, de tout notre travail.



Sur-Humanité-Culture
Müle
Sur-Humanité-"Nature"
Devlóra
sur-humain
humain
Gäğe
Humanité-"Nature"
Roma
Humanité-Culture

Fig. VI. 1

Le monde des Roma, c'est-à-dire le monde comme il est vécu par les Roma, est essentiellement le monde des <u>manúša</u>.
Tous sont producteurs d'agents surhumains : les Roma produisent les <u>mũle</u>, les <u>Gãǧe</u> produisent les <u>devlṍra</u>. Mais le monde surhumain n'est pas une copie du monde des hommes, placée on ne sait où dans l'espace ou dans le temps ; il est un miroir toujours présent qui reflète les lettres à l'envers du "texte" humain : les Roma produisent les <u>mũle</u>, mais les <u>mũle</u> ont tendance à se comporter comme les <u>Gãǧe</u>, de façon hostile ; les <u>Gãǧe</u> produisent les <u>devlṍra</u>, mais les <u>devlṍra</u> ont tendance à se comporter comme les Roma et d'eux on attend des aides. L'intensité des reflets du miroir n'est pas homogène et une zone d'ombre obscurcit les <u>devlṍra</u>, mais ceux-ci sont là parce qu'il <u>doivent</u> y être. Sur-humanité-"nature" et sur-humanité-culture apparaissent simultanément comme organisant l'humanité-"nature" et l'humanité-culture ; elles ne sont pas une construction <u>a posteriori</u>, comme la pauvreté de notre langue semblerait indiquer par l'apposition de l'adverbe "sur". Elles sont indissociables de la représentation du monde humain et seul notre procédure ethnocentrique en a confiné la description dans les derniers chapitres.

Au-delà des frontières et dans des temps différents, <u>mãre Roma</u> ont eu besoin - pour rester Roma au milieu des <u>Gãǧe</u> - de l'aide des <u>ãver Roma</u>, des <u>Gãǧe</u> mêmes, des <u>Mũle</u> et de tous les <u>Devlṍra</u>.

CONCLUSION

Il y a eu des périodes dans l'histoire de la tsiganologie où les "Tsiganes" apparaissaient comme organisés avec précision avec de nombreux chefs et sous-chefs ; d'autres où ils semblaient rigidement matrilinéaires et matriarcaux ; d'autres - très récents - où toute leur vie semblait centrée sur de parfaits patrilignages segmentables à la Evans - Pritchard. A bien y regarder, il y a toujours une certaine correspondance entre les théories scientifiques des Gağe, prévalentes dans une certaine période et dans un certain Pays, avec les descriptions proposées pour les "Tsiganes". Ainsi, il est probable que dans les prochaines années, ils nous apparaitront toujours prêts et diligents pour diviser toutes les personnes et choses qui les entourent en pures et impures, selon les enseignements de Mary Douglas. Exécuteurs des enseignements de Lévi-Strauss, ils le sont déjà un peu ; de ceux de Godelier, ils essaient de l'être : il est tellement difficile de parler aux Gağe de leur mode de production... Nous ne voulons critiquer personne, mais mettre un doute avant tout à nous-mêmes, puisque ces "Tsiganes", comment ils s'adaptent au milieu des Gağe, comment ils se servent de leurs dieux, semblent ainsi se conformer toujours à leurs théories. Une "tsiganologie du doute" serait peut-être la bienvenue, mais affirmer aussi cela - dira-t-on justement - est significatif de théories et façons de penser typiques des Gağe. Cela semble un cercle vicieux que la "logique pratique" des Roma sait bien détruire :

"Juillet 1981. Mande, románo misto.

Tapi : Qu'est-ce que tu lis ?

Nous : C'est un livre d'un Français. Il s'appelle : "Le sens pratique"

Tapi : Qu'est-ce que ça veut dire ? (Regardant la couverture) Qui

est ce Gãčo ?

Nous : C'est quelqu'un qui travaille, tu ne vois pas ?

Tapi : Ca veut dire ça, "sens pratique" ?

Nous : Non ! Celui qui écrit dit que, pour comprendre quelque chose des hommes, on doit d'abord comprendre pourquoi on veut comprendre les autres hommes. Enfin, c'est un peu difficile à expliquer.

Tapi : C'est un Gãčo important, celui qui a écrit ces choses ?

Nous : Eh bien ! C'est un grand professeur.

Tapi : Mais il est resté avec les Roma, lui aussi ?

Nous : Non, non ! Pas que je sache !

Tapi : Mais il serait content de savoir que les Roma aussi font comme il dit, n'est-ce pas ?

Nous : Ah, je ne sais pas !

Tapi : Tu le connais, toi ?

Nous : Je ne l'ai vu qu'une fois, mais je ne lui ai jamais parlé.

Tapi : Renseigne-toi si c'est quelqu'un qui compte. Ensuite va le voir et tu lui dis que les Tsiganes aussi sont exactement comme il dit. Tu verras que tu auras un poste fixe à l'école !

NOTES

Chapitre II.

1) Cette partie était déjà écrite quand nous avons eu la possibilité de lire le travail de Williams (1980) où l'on suit une approche substantiellement égale à la nôtre sur la critique des différentes classifications des Tsiganes. En général, ceci peut être significatif sur la communauté de vision que l'on peut avoir en étudiant des Tsiganes très différents ; pour nous, cela peut être gratifiant de savoir que l'on est arrivés aux mêmes conclusions qu'un ethnologue pénétrant comme l'est Williams. Mais de nombreuses pages déjà écrites semblaient une simple copie, puisque l'on examinait les classifications proposées par les mêmes Auteurs et que l'on faisait remarquer les mêmes incohérences. Nous avons donc pensé à épurer une bonne partie de ce chapitre, en gardant seulement quelques classifications faites par des Auteurs italiens et à renvoyer les lecteurs à l'oeuvre de Williams même.

2) Suivant Cardona (1982), nous appelons autonyme l'ethnonyme qu'un groupe se donne et hétéronyme l'ethnonyme donné au groupe par les autres. Bromlej appelle le premier endo-ethnonyme et le deuxième exo-ethnonyme (s.d.:104).

3) Le terme "groupe" est utilisé aujourd'hui par les tsiganologues français dans une acception assez précise (v. Lemaire de Marne, 1966; Liégeois, 1976-1983 et aussi Williams, 1981). Tant que nous n'aurons pas précisé la catégorie de "nos Tsiganes", nous emploierons le terme "groupe" dans sa signification plus ample et générique.

4) L'étymologie du terme "Zingaro" n'est pas encore claire (v. Piasere, 1984d)

Chapitre III.

1) Référence au travail de casseur de pierres, autrefois assez suivi par les Roma en Slovénie et en Croatie, mais aujourd'hui presque complètement abandonné.

2) Riboldi (s.d.b) écrit slahté . Le terme dérive peut-être de l'allemand "geschlecht" (descendance, famille, lignée) et le fait qu'il soit connu surtout par les Roma provenant de la zone de Kočevje peut être significatif, puisque dans cette zone y résidait une nombreuse colonie germanophone (v. Darby, 1969:64 ; Hornung, 1983). En outre, les Roma se rappellent encore que leurs vieux en Slovénie parlaient couramment aussi bien le slovène (po slovénsko) que l'allemand (po némsko). Nous laisserons en tout cas aux linguistes la confirmation de l'étymologie.

Chapitre IV.

1) Sur des avis différents à propos de l'éthymologie du terme gağo, v. Joshi (1974) et Sorevia (1977).

2) Nous réservons pour une autre occasion l'analyse des comportements envers différents aspects du monde naturel (them, sveto) et de ses symboles. Nous nous limitons ici à signaler la présence constante du feu comme élément bivalent de séparation et d'agrégation, actif parmi les Roma, entre les Roma et les Gağe (distinction entre nourriture préparée sans feu et nourriture préparée avec le feu, c'est-à-dire cuisinée) entre les Roma et les mūle, entre les Roma et les devlóra (v. chap. V et VI).

3) Tzigari dit : "A Černi Luk [=Crni Lug], il n'y avait pas d'autres Rom [=Roma] et donc les visites des femmes [pendant la quête] aux villages environnants n'étaient pas ressenties" (Levakovich et Ausenda, 1975:9).

4) Outre les deux types rapportés par Štrukelj (1980:158-161), quelques Roma se rappellent un troisième type de tente, celle à deux mâts (dujčile), formée par deux paires de mâts croisés, deux devant

et deux derrière, posés sur le terrain, portant un autre mât mis horizontalement au terrain. Les deux mâts antérieurs étaient appelés anglúmne sohe, les deux postérieurs palúmne sohe et le mât d'union drugo.

5) Référence à la loi nº 246 du 11 juin 1971, qui règlemente justement le commerce ambulant. En effet, Diro est bien informé, parce qu'il fut un temps où il participait dans les Paroisses, avec un Gắǧo d'une association pro-Tsiganes, aux débats sur le "problème des nomades".

Chapitre VI.

1) Dans la traduction, nous conservons les termes originaux qui se réfèrent aux différentes catégories humaines.

2) La phrase entre parenthèses (="qu'il aurait tirée") manque dans le texte écrit, mais est présente dans celui enregistré dans le disque joint au livre.

3) Ce texte est ici transcrit avec la graphie que nous employons. C'est nous qui faisons la traduction.

4) Dans le texte original, quelques termes apparaissent impropoposables. Nous le reportons corrigé et avec une traduction parfois différente de celle de Soravia.

5) En réalité, Bulldoko est un Sinto, mais nous avons vu que, pour les Roma, même les Sinti sont des Roma (v. chap.II).

6) Pour les xoraxané Romá, les čoxané sont les morts qui reviennent parmi les vivants. Ils peuvent être bons ou mauvais. Le terme n'est pas employé par les Roma, même s'ils savent que d'autres l'utilisent. P. Štrukelj (1980:212) dit que dans la Dolenjska, les Roma croient que le mort peut devenir un motodlako, loup-garou. Parmi les Roma en Italie, nous n'avons jamais entendu parler de cette croyance.

7) Le dialecte des Roma manque d'article, par conséquent on

n'assiste pas, comme par exemple chez les xoraxané Romá, à son utilisation fréquente devant le nom de personne.

8) Le seul cas que nous connaissons de transmission héréditaire du románo ímeno est celui reporté par Tzigari : "Après quelques mois, je donnai au garçon le nom de Rom, Shosho, qui veut dire "lapin", parce que mon père s'appelait lui aussi Shosho" (Levakovich et Ausenda, 1975:117). Même si, entre la mort du père et la naissance de ce fils, dans ce cas, étaient passées quelques décennies, cette transmission nous semble vraiment étrange et exceptionnelle.

9) L'amoralité de l'ethnologue envers les Roma est indispensable ici, pour pouvoir démontrer certaines choses qu'il juge importantes. Il est compréhensible qu'à sa place, un Rom aurait mille problèmes pour en parler, tout comme serait très embarassé un théologue catholique qui, traitant des blasphèmes, serait obligé de reporter les formules.

10) A noter que l'évidence de cela a été remarquée chez certains groupes Sinti qui suivent des croyances mortuaires très semblables à celles des Roma (don Isidoro Del Lungo, comm. pers.).

11) Les prêtres catholiques traduisent toujours par duho les concepts d'"âme" et "esprit", un terme d'origine slovéno-croate (duh) qui nous semble peu utilisé normalement.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations: ET Etudes Tsiganes

JGLS Journal of the Gypsy Lore Society

LD Lacio Drom

Rom Rom Comunità in Cammino

Acton, T. 1974. Gypsy Politics and Social Change. London: Routledge & Kegan Paul.

Apolito, P. 1977. Canti di maledizione degli Zingari, LD, 3-4: 2-16.

Avčin, M. 1969. Gypsy Isolates in Slovenia, Journal of Biosocial Science, 1, 3: 221-233.

Barthelemy, A. 1982. Routes de Gitanie. Paris: Le Centurion.

Bartosz, A. 1978. Studio dell'arte della lavorazione del ferro fra gli Zingari dello Spisz polacco, LD, 1:31-51.

1980. Condizioni economiche e culturali dell'accattonaggio zingaro, LD, 6: 5-9.

Berland, J. 1982. No Five Fingers are Alike. Cognitive Amplifiers in Social Context. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Bernard, Y. 1982. Une lecture ethnologique de Matéo Maximoff, ET, 4: 1-9.

Bernardi, B. 1974. Uomo Cultura Società. Milano: Angeli.

Bourdieu, P. 1980. Le sens pratique. Paris: Minuit.

Braidich, B. 1984. Ricordo del campo, LD, 2-3: 50-54 (Enregistré et traduit par J. Dick Zatta).

Branko. 1980. Un'altra suora zingara in clausura, Rom, 4: 5.

Bromlej, J.V. s.d. Etnos e etnografia. Roma: Editori Riuniti.

Cardona, G.R. 1982. "Nomi propri e nomi di po poli: una prospettiva etnolinguistica". Documenti di lavoro, n. 119. Università di Urbino.

Charlemagne, J. 1983. Populations nomades et pauvreté. Paris: P.U.F.

Chesneaux, J. 1976. Du passé faisons table rase?. Paris: Maspero.

Chiari, E. 1897. Trattato di ippologia. Torino: Unione Tipografica.

Chiva, I. 1958. Causes sociologiques du sous-développement régional: l'exemple corse, Cahiers internationaux de sociologie XXIV: 141-147.

Clissold, S. (a cura di). 1969. Storia della Jugoslavia. Torino: Einaudi.

Coltro, D. 1981. La concezione degli Zingari nella cultura contadina veneta. Verona. Communication faite auprès du "Centr Mazziano di Studi e Ricerche".

Cozannet, F. 1973. Mythes et coutumes religieuses des Tsiganes. Paris Payot.

Dana. 1983. Non si sono fidati, Rom, 2: 18.

Darby, H.C. 1969. "La Slovenia" in S. Clissold, p. 27-37.

Dick Zatta, J. 1983. Un'esperienza di recupero linguistico e culturale, LD, 1: 28-34.

Dollé, M.P. 1980. Les Tsiganes Manouches. Sand: chez l'Auteur.

Domenichini, R. 1980. Struttura parentale e familiare dei Sinti del Reggiano. Tesi di Laurea, Università di Bologna

Dostal, W. 1955. Die Zigeuner in Österreich, Archiv für Völkerkunde, X: 1-15.

Edmond, P. 1976. Genocidio nella Croazia satellite. Milano: Club degli Editori.

Frédéric, M. 1946. Le sort des Tsiganes dans les prisons et les camps de concentration de l'Allemagne hitlerienne, JGLS, 3rd series, XXV: 22-32.

Freeman, J.D. 1961. On the Concept of the Kindred, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 91: 192-220.

Foronda, M.d.C. 1976. La trasformazione del costume morale nel nomadismo sinto, LD, 4: 22-32; 5: 2-17; 6: 2-20.

Godelier, M. 1974. Un domaine contesté: l'anthropologie économique. Paris - La Haye: Mouton.

Grellman, H.M.G. 1810. Histoire des Bohémiens ou tableau des moeurs, usages et coutumes de ce peuple namade. Paris: Cheumerot.

Gruppo ARCA. 1978. La mano allo Zingaro. Milano: IGIS.

Heinschink, M. 1978. La langue tsigane parlée en Autriche et en Yougoslavie, ET, 1: 8-20.

Helyear, A. 1977. Mise en question de la définition des Tsiganes, ET, 3: 10-15.

Héritier, F. 1981. L'exercice de la parenté. Paris: Seuil.

Hornung, M. 1983. Deutsch-slowenische Interferenzerscheinungen bei der Ausbildung der Gottscheer Familiennamen, Beiträge zur Namen forschungen, 18, 1: 36-49.

Hudorović, R. 1983. Il racconto di Rave, LD, 1: 35-39 (Enregistré et transcrit par J. Dick Zatta).

JGLS. 1890. Italian Gypsy Items. II: 122-124.

1891. A Selection of Gypsy Portraits. III: 65-72.

Joshi, A. 1874. The Etimology of the Word "Gajo", Roma, I, 1: 47-49.

Karina. 1979. Deportati nel 1915, Rom, 2: 4.

Karpati, M. 1962. Ròmano them. Roma: Missione Cattolica degli Zingari.

1983. Rom nel Lazio, LD, 3-4: 4-42.

1984. La politica fascista verso gli Zingari in Italia, LD, 2-3: 41-47.

Kenrick, D. & G. Puxon. 1975. Il destino degli Zingari. Milano: Rizzoli

Lemaire de Marne, P. 1966. Premières approches des Rom sédentaires de la banlieu-est de Paris, Arts et Traditions populaires, XIV, 4: 319-358.

Levak, B.Z. & M.S. Karpati. 1984. Rom sim. Roma: Lacio Drom.

Levakovich, G. & G. Ausenda. 1975. Tzigari. Vita di un nomade. Milano: Bompiani.

Lévi-Strauss, C. 1962. La pensée sauvage. Paris: Plon.

1967. Les structures élémentaires de la parenté. Paris: Mouton.

Liebich, R. (1863) 1968. Die Zigeuner in ihrem Wesem und in ihrer Sprache. Wiesbaden: Sändig.

Liégeois, J.P. 1976. Mutation tsigane. Brüxelles: Complexe.

1983. Tsiganes. Paris: Maspero.

Lyons, J. 1978. Eléments de sémantique. Paris: Larousse.

Mate. 1979. I nostri vecchi, Rom, n.u.:15.

Miha. 1976. Jugoslavia, Rom, n.u.: 20.

1978. Jugoslavia, Rom, n.u.:13.

Milenko, 1976. Tzigari, Rom, n.u.: 22.

Naze. 1982. Internati, Rom, 1: 20.

Needham, R. 1972. Belief, Language and Experience. Oxford: Blackwell.

Nicolini, B. 1969. Famiglia zingara. Brescia: Morcelliana.

Okely, J. 1975. "Gypsy Women" in S. Ardener, Perceiving Women, p. 55-86. London: Malaby Press.

1983. The Traveller-Gypsies. Cambridge: Cambridge Univ. Press

Opera Assistenza Spirituale Nomadi in Italia. 1984. Perché cercate tra i morti colui che vive? Resoconto dell'incontro nazionale settore Sinti e Rom. Roma (Polycopié).

Piasere, L. 1980a. Il sistema di parentela e il parentado cognatico dei Rom xoraxané, L'Uomo, IV, 1: 49-83.

1980b. L'organisation productive d'un groupe de Rom xoraxané, ET, 4: 1-16.

1981. Gli Zingari "matrilineari": una rilettura di Thompson, LD, 2: 8-23.

1982. La terminologie des parents consanguins chez deux groupes rom, ET, 2: 1-24.

1983. I plešnóra: uomini di pace fra i Xoraxané, LD, 1: 10-26.

1984a. Sistemi rom e sistemi gağé della terminologia dell'affinità, LD, 1: 6-26.

1984b. Les populations tsiganes en Italie: données socio-culturelles. Mémoire présenté au Conseil de l'Europe pour la réalisation d'une brochure d'information sous la direction de J.P. Liégeois.

Piasere, L. 1984c. Le voyage et la halte chez le populations nomades en Italie. Mémoire présenté au Centre de Recherches Tsiganes dans le cadre d'une recherche financée par le Ministère des Affaires Sociales sous la direction de A. Reyniers.

1984d. Nomi medioevali, LD, 4: 37-38.

Picioro. 1979. Usanze di alcuni nomadi, Rom, 2: 14.

1980. Istriani nel 1920, Rom, 4: 5.

Poliakov, L. & J. Sabille. 1956. Gli Ebrei sotto l'occupazione italiana. Milano: Comunità.

Predari, F. 1841. Origine e vicende dei Zingari. Milano: Lampato.

Rao, A. 1975a. "Some Mānuš Conceptions and Attitudes", in F. Rehfish, Gypsies, Tinkers and Other Travellers, p. 139-167. London: Academic Press.

1975b. Some Aspects of Symbolism of Fire among the Sinte, Roma, I, 2: 10-13.

1982. Les Ġorbat d'Afghanistan. Paris: Ed. Recherches sur les Civilisations. Mémoire n. 14.

1983. "Zigeunerähnliche Gruppen in West-, Zentral- und Südasien" in R. Vossen, Zigeuner, p. 163-18 . Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein.

Riboldi, M. 1975. Mentalità religiosa dello Zingaro, Rom, n.u.:31-36.

s.d.a Devleskere alava so pisingia sveto Marko (Polycopié).

s.d.b Devleha (Polycopié).

Sainovič, G. 1971. La vita nomade, LD, 4-5: 55-59.

Salo, M.T. 1979. Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification, Ethicity, I, 6: 73-96.

Sanarov, V.I. 1970. Elements of Ancient Beliefs in Gypsy Religion, Soviet Anthropology and Archeology, VIII, 3: 187-213.

San Roman, T. 1976. Vecinos Gitanos. Madrid: Akal.

Sarti, M. s.n. Gli Zingari di Calto, LD.

Scaramuzzetti, G. 1979. La formazione etica degli Zingari. Tesi di Laurea, Università di Padova.

Soravia, G. 1977. Dialetti degli Zingari italiani. Pisa: Pacini.

1979. "L'infinito in Romanes" in Rendiconti, 113: 36-54. Milano: Istituto Lombardo di Scienze e Lettere.

1981. Un racconto di spettri in sinto istriano, LD, 3:2-3.

Stahl, P.H. 1973. "Frontières politiques et civilisations paysannes traditionnelles" in Confini e Regioni. Boundaries and Regions, p. 459-465. Trieste.

1974. Ethnologie de l'Europe du sud-est. Paris: Mouton.

1979. Sociétés traditionnelles balkaniques. Etudes et Documents Balkaniques, n. 1. Paris.

1983. L'autre monde. les signes de reconnaissance, Buletinul Bibliotecii Române, X(XIV): 87-106.

Stoyanovitch, K. 1974. Les Tsiganes. Paris: Rivière.

Štrukelj, P. 1968-69. Obrt in drugi viri za preživljanje pri Ciganih v Sloveniji, Slovenski Etnograf, XXI-XXII:73-100.

1980. Romi na Slovenskem. Ljubljana: Cankarjeva Založba.

Thompson, T.W. 1923. The Social Polity of the English Gypsies, JGLS, 3rd series, II: 113-139.

Tipler, D. 1971. Compte-rendu sur Riboldi (s.d.a), LD, 2: 43-44.

Tomizza, F. 1975. La miglior vita. Milano: Rizzoli.

Uhlik, R. 1947. Serbo-Bosnian Gypsy Folk-Tales, JGLS, 3rd series, XXVI: 116-127.

1955. Iz ciganske onomastike. Plemena imena i narječja cigana, Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu, X: 51-69.

1956. Iz ciganske onomastike. Imena plemena i narječja, Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu, XI: 193-207.

1957. O denominacijama kod Cigana, Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu, XII: 133-153.

1973. Govori jugoslovenskih Cigana u okviru balkanskog jezičkog saveza, Godišnjak, X: 90-108.

1978. Infinitiv u Romsom jeziku, Godišnjak, XVII: 177-221.

Uhlik, R. 1983. Srpskohrvatsko-romsko-engleski rječnik. Sarajevo: Svjetlost.

Uhlik, R. & L. Beljkašić. 1958. Neka vjerovanja Cigana čergaša, Glasnik Zemaljskog Muzeja u Sarajevu, XIII: 193-211.

Von Sowa, R. 1891. Statistical Account of the Gypsies in Carniola, JGLS, II: 286-287.

Vukanović, T.P. 1963. The Gypsy Population in Yugoslavia, JGLS, 3rd series, XLII: 10-27.

Williams, P. 1980. Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris. Thèse de Doctorat. Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle.

1981. "La société" in J.P. Liégeois, Les populations tsiganes en France. Paris: Centre de Recherches Tsiganes.

s.d. L'invisibilité des Kalderaš de Paris. Manuscrit.

Wlislocki, H. 1890. Von wandernden Zigeunervolke. Hamburg: Richter.

Page	Ligne	ERRATA	CORRIGE
83	13	matrilocale	matrimoniale
102	5	à l'opposé	à la place
116	26	de chaque familja	des familje
215	7	parrainage	compérage
215	8	parrain	compère

